

School of Theology at Claremont



10011430752



LIBRARY

School of Theology
Classical Collection
Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Walter Bauer

1917-1960

Winn 1902.

B5
2775
B5
V. 2, pt. 1

Der

Brief an die Hebräer

erläutert durch

Einleitung, Uebersetzung und fortlaufenden
Commentar.

von

Dr. Friedrich Bleek,

ordentlichem Professor der Evangelischen Theologie an der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität.

Zweite Abtheilung,

die Uebersetzung und den Commentar enthaltend,
erste Hälfte Kap. I—IV, 13.

Πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν
ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδοσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θεσαν-
ροῦ αὐτοῦ καὶ παλαιά. Matth. 13, 52.

Berlin,

bei Ferdinand Dümmler.

1836.

D e m H e r r n

Dr. Carl Immanuel Nitzsch,

Königlichem Consistorialrathe, ordentlichem Professor
der Theologie und Evangelischem Universitäts-Prediger an der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität,
Ritter des Rothen Adlerordens,

z u m

21ten September 1835.

Du wirst mir erlauben, mein innig verehrter College und theurer Freund, mit meinem herzlichsten Glückwunsche für den heutigen Tag Dir diesen obwohl im Druck noch nicht ganz vollendeten Theil meiner Bearbeitung des Hebräer-Briefes als Dir gewidmet zu überreichen. Ich thue das in dem guten Vertrauen, daß Dir diese Gabe nicht ganz unlieb sein wird. Denn nicht nur hast Du zu den Proben, die ich aus dem Inhalte desselben theils schon öffentlich, theils Dir privatim mitgetheilt habe, mir Deine Zustimmung auf eine mich sehr aufmunternde Weise bezeugt,

sondern ich hege auch die Zuversicht, daß Du auch außerdem in dem Buche Manches Deines Beifalles nicht unwerth finden, und in dem Ganzen nicht durchaus den Charakter wahrhafter Schriftforschung vermissen wirst, die, getragen von gläubiger Liebe zu dem Herrn, von unbefangenen Wahrheitsinn und wissenschaftlichem Geiste, nur in der Evangelischen Kirche gedeihen kann, deren Geist und Lehre Du so eben auf so siegreiche Weise gegen erneuete Angriffe vertheidigt hast. Doch ist meine Meinung nicht, durch diese Zuschrift Dich zu bestechen, oder für alles und jedes in dem Buche verantwortlich zu machen. Vielmehr möchte ich grade insofern für dasselbe Dein Interesse erwecken, daß Du Dich um so mehr aufgefordert fühltest, über das gewiß nicht Wenige, worin Du Dich veranlaßt siehst Ausstellungen zu machen,

möge es die Auslegung des Einzelnen betreffen oder die Behandlung des Ganzen, mir Deine brüderlichen Erinnerungen und Belehrungen um desto unverhohlener mitzutheilen. Zu einer besonderen Freude aber gereicht es mir, diese Veranlassung benutzen zu können, um Dir auch öffentlich es auszusprechen, wie sehr ich die Führung der göttlichen Vorschung preise, daß sie mir vergönnt hat, eine Reihe von Jahren schon derselben Fakultät mit Dir anzuhören, und wie sehr ich mit so vielen Anderen Dir dafür dankbar bin, daß Du auch gerne der Unsrige geblieben bist, so mannigfaltige Gelegenheit sich Dir schon dargeboten hat, Deine gesegnete Wirksamkeit nach anderen Gegenden unseres Deutschen Vaterlandes zu verpflanzen. Sollten wir aber auch dereinst früher oder später nach dem Willen Gottes äußerlich getrennt werden, so werde

ich nicht vergessen, wie viel Du mir während unseres Zusammenlebens gewesen bist, und nicht als Theologe allein, wenn anders bei Dir der Theologe von dem Christen, und der Christ von dem Freunde und Menschen getrennt gedacht werden könnte. Möge es dem Herrn gefallen, Dir ferner die Kraft zu bewahren und zu stärken, für Seine Kirche thätig zu sein, und Dich dieses Tages noch viele Jahre im Kreise der Deinigen erfreuen zu lassen.

Bleef.

V o r w o r t.

Erst nach einem Zwischenraume von beinahe acht Jahren kann ich dem theologischen Publikum die Fortsetzung meiner Bearbeitung des Hebräer-Briefes übergeben, und zwar auch jetzt nur die erste Hälfte des Commentars. Doch hoffe ich sicher, die zweite Hälfte, und nicht stärker wie diese erstere, spätestens zu Ostern 1837 folgen lassen zu können, begleitet mit den nöthigen Registern über den ganzen Commentar.

Auf die Kritik des Textes habe ich mehr Mühe und Raum verwandt, als ich früher dachte, und habe auch den Griechischen Text nach meiner Revision vor jedem Abschnitte zugleich mit der Uebersetzung abdrucken lassen, was ursprünglich von mir nicht beabsichtigt ward, wo ich für die Auslegung den Griechischen Text zu Grunde zu legen und daran meine etwaige Kritik anzuknüpfen dachte. Dieses schien mir indessen jetzt nicht mehr zweckmäßig, da seit der Erscheinung des Lachmann'schen N. T. und in Folge der dadurch bewirkten Anregung zu selbständigerer Forschung über die urkundlichen Zeugnisse für den neutestamentlichen Text sich meine Ansicht zwar nicht über die großen Verdienste Griesbach's, aber doch über den wirklichen Werth der von ihm besorgten Recension und deren Verhältniß zu dem ältesten Texte sehr modificirt hat. Wie verdienstlich und für eine gesunde Kritik wahrhaft fördernd die Lachmann'sche Ausgabe ist, wird sich sicher immer mehr herausstellen und allgemeinere Anerkennung finden, so sehr der mir befreundete Herausgeber scheint dafür Sorge getragen zu haben, den Gebrauch seines Werkes nicht zu sehr zu erleichtern; dessen Werth gewiß nicht dadurch gemindert wird, daß nachdem der Weg einmal gezeigt ist, auch Andere ihn finden können, noch auch dadurch, daß die aufgestellten Grundsätze nicht gleich das

erste Mal überall mit gleicher Consequenz durchgeführt sind. Daß aber der urkundlich erweisliche älteste Text nicht immer der ursprüngliche ist, und daß es dem Ausleger der Schrift nicht geziemt, bei jenem durchaus stehen zu bleiben, hat Lachmann selbst aufs bestimmteste ausgesprochen. Allein zu dem Ursprünglichen können wir nun einmal in manchen Fällen nicht anders als durch Divination gelangen; und dazu werden wir gewiß eine viel sicherere Grundlage haben, wenn wir von dem ältesten Texte, der sich urkundlich nachweisen läßt, als wenn wir von einem solchen ausgehen, der nur junge Zeugen für sich hat, wie die Constantinopolitanischen Handschriften. Ich gebe zu, daß diese eine größere Uebereinstimmung darbieten, als die Handschriften und anderen Zeugen der älteren Zeit, daß sie mit größerer Sorgfalt geschrieben sind als diese, und daß sie einen glatteren und in vielen Fällen zumal auf den ersten Anblick gefälligeren Text geben. Allein dieses ist das Werk einer besonderen kritischen Sorgfalt, welche von den späteren librariis auf den in Handschriften mannigfaltig verderbten neutestamentlichen Text verwandt ist, und wobei sie Grundsätzen gefolgt sind, welche nicht durchaus geeignet waren, den Text auf seine ursprüngliche Gestalt zurückzuführen. Nur dann allenfalls würden wir die von ihnen ausgegangenen Handschriften den Zeugen älterer Zeit als urkundliche Zeugnisse für den Text gleichstellen können, wenn sie sich bei ihrer Textrevision strenge an ihnen vorliegende Handschriften der ältesten Zeit gehalten hätten. Allein dann würden wir auch die Gestaltung des Textes, wie er in ihren Handschriften erscheint, im Ganzen und im Einzelnen mit der der so viel älteren Zeugen, wenigstens mit einem Theile derselben, mehr übereinstimmend finden als meistens der Fall ist. So wie das Verhältniß aber jetzt sich zeigt, können die eigenthümlichen Lesarten der Handschriften dieser Recensien als urkundliche Zeugnisse für den ursprünglichen Text nur in seltenen Fällen betrachtet werden. Im Allgemeinen stehen ihre Lesarten zu denen der älteren

Zeugen, was kritischen Werth und Ursprung betrifft, in einem ähnlichen Verhältnisse, wie im alttestamentlichen Texte das Keri zu dem Chetib.

In der Auslegung überhaupt ist mein Streben dahin gegangen, auf der einen Seite die Erklärungen meiner Vorgänger, so weit sie entweder an sich in Betracht kommen oder geschichtlich merkwürdig sind, in ihrer Begründung mit einer gewissen Vollständigkeit darzulegen, und auf der andern die eigene selbständige Entwicklung des Sinnes und Zusammenhanges aus den Worten des Schriftstellers nicht zurücktreten zu lassen. Wiefern mir dieses gelungen sei, muß ich dem Urtheile billiger Richter überlassen. Je nachdem mir aber dieses auf dem einen oder dem andern Wege sich am besten schien erreichen zu lassen, habe ich mich nicht gescheut, für verschiedene Stellen auch etwas verschiedene Verfahrensweisen einzuschlagen; und das denke ich wird am wenigsten Mißbilligung finden. Für mich ist die stete Vergleichung der früheren Ausleger, so weit sie mir zu Gebote standen, zwar mühsam gewesen, aber auch sehr lehrreich; häufig hat sich meine eigene frühere Ansicht durch umfassendere Betrachtung des von älteren Interpreten Vorgetragenen modificirt, und nur sehr wenige habe ich gefunden, aus denen ich nicht hin und wieder das Eine oder das Andere gelernt hätte. Und so habe ich das Vertrauen, daß auch meine Arbeit, welche ich mit anhaltender Liebe getrieben, Manches enthält, was für das Verständniß des Briefes sowohl als auch für die Auslegung der Schrift im Allgemeinen als fördernd wird erkannt werden, und daß ihr dieses Zeugniß auch von solchen Theologen nicht ganz wird versagt werden, welche über das Wort der Schrift und dessen Verhältniß zum Worte Gottes eine laxere oder eine strengere Ansicht hegen als ich mir aneignen kann.

Vonn, den 31 December 1835.

B l e e f.

Die von mir für den ganzen Commentar benutzten und citirten eregetischen Werke und anderweitigen Hülfsmittel sind namentlich folgende und nach folgenden Ausgaben, wobei diejenigen Schriften und Ausgaben, welche mir nicht selbst zu Gebote standen, sondern nur mittelbar nach den Anführungen Anderer benutzt sind, durch eckige Klammern [] bezeichnet sind:

Johannes Chrysostomus († 407) *Εκρινετα* über den Brief in 34 Homilien, nach s. Tode herausgegeben von einem Antiochen. Presbyter Constantinus; für das 1te Kap. benutzt nach der Benediktin. Ausg., für das Folgende nach dem Frankf. Abdrucke der Ausg. des Fronton le Duc (*N. T.* vol. VI. 1698).

Theodoret († 457), *Εκρινετα* in 3 τόμοις (I—IV, 13. IV, 14—X, 18. X, 19—XIII), nach der Hallischen Ausg. (Opp. Tom. III ed. J. A. Nösselt 1771. 8), welcher Theil außer dem Commentar über die Paulin. Briefe auch die Kirchengeschichte enthält, wovon aber auch der erstere allein und mit besonderem Titel verkauft wird.

Dekumenius (sec. 10), *ὑπομνήματα* über den Br. nach 22 κεφαλαίοις desselben; nach der Morellischen Ausg. der Opp. P. II. Lutet. 1631 fol. Außer seinen eigenen Erklärungen gibt er auch die anderer Väter, unter Anderen des Kyriell II. und der Constantinop. Patriarchen Gennadius (sec. 5) und Photinus (sec. 9 fin.).

Theophylakt (sec. 11 fin.), *ἐξηγήσεις* über den Br. nach der Ausg. der *Commentarii in epp. Paul.* Lond. 1636 fol.; benutzt gleichfalls die früheren Eregeten der Griech. Kirche, besonders den Chrysost. und Dekumen., doch nicht ohne Selbstständigkeit.

Die Scholien des cod. a Matth., die Matthäi in seiner größeren Ausg. des R. T. hinter dem Briefe aufgenommen hat; sie enthalten meistens verschiedene Erklärungen aus den Schriften Griechischer Väter, besonders aus Theodoret.

Die Peschito nach der Lond. Polyglotte.

Die Vulgata nach der Ausg. des L. van Ess P. III. Tübing. 1822. 8.

Die in den codd. Graeco-Latin. Claromont. u. Sangerman. enthaltene alte Latein. Uebers., in beiden größtentheils ganz übereinstimmend, nach *Sabatier Biblior. Latt. verss. antiq.* Tom. III. Rhem. 1751 fol. (von mir meistens bezeichnet *Lat. DE*).

Primasii (Bisch. v. Atrurnetum sec. 6) in *omnes D. Pauli epp. commentarii.* Colon. 1538 fl. 8. [Abdruck der von Joh. Gagne v besorgten Pariser Ausg.]. Der Commentar über den Br. a. d. Hebr. findet sich aber auch schon in *Haymonis* (B. v. Halberst. † 853) in *D. Pauli epistolas expositio* Argent. 1519, (f. G. 504), welcher Commentar auch anderswo unter dem Namen des Remigius gedruckt ist, wobei an den B. Remigius von Aureerre sec. 9 zu denken sein würde, dem er auch in manchen Handschriften beigelegt ist, s. Schröck R. G. XXIII S. 282 sq. Ob der Commentar über den Hebräer Br. dem Primasius angehört, oder ursprünglich einen Theil dieses späteren Werkes gebildet hat, ist mir nicht sicher. Der Verf. benutzt auch Griechen und namentlich den Chrysostomus.

Des Thomas Aquin. († 1274) Commentar über den Brief habe ich vollständig nur über das erste Kapitel verglichen.

[*Jacob. Fabri Stapulensis* (le Fevre d'Etaples, † 1537) commentar. in epp. Pauli. Paris 1512. u. öft.].

Desid. Erasmi N. T. [Basel. 1616] Edit. 5. Basel. 1635. fol., mit dessen neuer Latein. Uebers. — *Dessellen Annotatt. in N. T.* [Basel 1616 u. öft.] Basel. 1642 fol., theils kritisch, theils exegetisch, besonders auch seine Uebers. in ihrer Abweichung von der Vulgata rechtfertigend. *Dessellen Paraphrasis in N. T.* [1522 u. öft.; zuerst waren besonders erschienen die Paraphrasen über die Briefe seit 1517] nach der Ausg. v. *Hilsm. Deichmann*. Hannov. 1668. 4.

[*Thom. de Vio Cajetani* epistolae Pauli et aliorum apostolorum ad Graecam veritatem castigatae et juxta sensum literalem enarratae. Bened. 1531. fol. u. ö.]

Tac. Nic. Zegeri (Franciskaner) Scholia in omnes N. T. libros [Eöln 1553. 8], in den Critic. sacr.

[*Franc. de Ribera* (Span. Jesuit) commentarius in ep. ad Ebraeos. Salamank. 1598. u. öft.], von ihm nur bis Kap. 5, 5 fortgeführt, vollendet nach f. Tode durch Andere.

[*Lud. de Tena* (gleichfalls Span. Theol.) commentaria et disputationes in ep. Pauli ad Ebr. Toledo 1611 fol. u. öft.]

[*Ben. Justiniani* (Jesuit) explanationes in omnes Pauli epistolas. Lyon. 1612. 13. 2 Bde. fol.], Paraphrase mit Anmerkungen, Benützung der Kirchenväter.

Cornel. a Lapide (von Stein, Jesuit, † 1637) commentaria in omnes D. Pauli epp. Antwerp. [1614. 17. 22] 1627 fol. u. öft.

[*Guil. Estii* (Prof. zu Douai) in omnes Pauli et aliorum apostolorum epp. commentarius, nach f. Tode herausgegeben zu Douai 1614 sq. u. öft.]

Johann. Calvini commentaria in omnes Pauli epp. atque etiam in ep. ad Hebraeos. [Straßb. 1539 u. öft.] Halle. 2ter Thl. 1831 gr. 8.

Theod. Bezae N. T. (Griech. Text mit der Vulgata u. des Beza eigener Latein. Uebers. und Anmerk. [Genf. 1565 fol.] 3te Ausg. (mit dem Griech. Texte eigentl. die 2te) 1582 [die späteren, mitunter abweichenden Ausgaben 1589. 1598. u. die Cambridge 1642 habe ich nicht benutzen können].

[*Gerh. Andr. Hyperii* (Prof. z. Marburg, † 1564) commentarii in ep. ad Ebr. Zürich. 1585 fol.]

[*Dav. Parei* († 1615) commentar. in ep. ad Hebr., aufgenommen in f. commentaria in varios sacrae scripturae libros. Frankf. 1628 u. öft.]

Joan. Cameronis († 1625) myriothecium evangelicum h. e. N. T. loca quam plurima — illustrata cet. Saumur. 1677. 4. [früher schon 1626 sq. u. 1632, letztere Ausgaben besorgt von Ludw. Cappellus]. Angehängt dieser Ausgabe: *Alex. Mori* notae in N. T.

Jac. Cappelli observationes in ep. ad Ebraeos [Sedan 1624. 8. und in f. *Observatt.* in N. T. Amsterd. 1657. 4] in den Crit. s.

Lud. Cappelli spicilegium post messem h. e. nova nonnullorum N. T. locorum illustratio cet. [Genf 1632. 4, so wie in f.

Ausg. von Camero's Myriotheec. u. von J. Cappell. Observatt. in N. T.] in den Crit. s.

Henr. Hammond († 1660) [paraphrase and annotations upon all the books of the new testament. Lond. 1653 fol. edit. 7. 1702] ex Anglica lingua in Latinam transtulit suisque animadversionibus illustravit, castigavit, auxit Joann. Clericus. [Amsterd. 1698 fol.] edit. 2 multo emendatior et auctior. Frankff. 1714. fol.

Commentarius in ep. ad Hebraeos Kafau. 1634. fl. 8, von dem Socinianer Jones Schlichting († 1661), nach der Vorrede von ihm in Gemeinschaft mit Joh. Crell ausgearbeitet (auch in Joann. Crellii opera omnia exegetica vol. II. 1656 fol.); das Socinianische tritt besonders bei Erklärung der ersten Verse hervor; sonst ist dieser Commentar sehr ausgezeichnet durch eine ruhige, umsichtige und eindringende Genauigkeit in der Entwicklung des Sinnes und Zusammenhanges; von Grotius vielfältig benutzt.

Hugon. Grotii († 1645) adnotationes ad N. T., abwechselnd benutzt nach der Ausg. der Opp. theol. Tom. III, Basel 1632. fol., nach den Crit. s. u. Calov's Bibl. illustr.

Ludov. de Dieu (Prof. zu Leiden † 1642) animadversiones in epp. Pauli, canonicas et Apocalypsin [Leid. 1646] in f. Critic. sacra. Amsterd. 1693. fol.

[Dan. Heinsii sacrarum exercitatt. ad N. T. libri XX. Leid. 1637 fol. Cambridge 1640. 4].

[Joach. Camerarii († 1574) notationes figurarum sermonis in scriptis apostolicis cet. Leipz. 1556. 8. 1572. 4; auch in d. Cambridg. Ausg. von Beza's N. T.]

[Joh. Brentii, filii, commentar. in ep. ad Ebr. 1571. 4].

[Aegid. Hunnii (Prof. z. Wittenb. † 1603) exegesis ep. ad Ebr. Frankff. a. M. 1589. 8. Auch in f. Opp. Lat. Tom. IV. u. in f. Thesaurus apostolicus Wittenb. 1707. fol.]

[Frid. Balduin (Prof. z. Wittenb.) analysis ep. ad Ebr. Wittenb. 1608. 4; auch in f. commentar. in omnes epp. Pauli. Frankff. 1644. 4. u. öft.]

[Joan. Gerhardi († 1637) commentarius super epistolam ad Ebr. Zena 1641 (von f. Sohn Joh. Ernst herausgegeben). 1661. 4]. Ich habe den Commentar selbst nur für's erste Kap. benutzen können.

[Erasm. Schmid (Prof. zu Wittenb. † 1637) Opus sacrum posthumum — versio N. T. nova — et notae ac animadversiones in idem cet. Nürnberg. 1658. fol.]

Seb. Schmidt (Prof. z. Straßb. † 1696) in ep. ad Hebr. commentarius. Straßb. 1680. 4 [Leipz. 1698. 1722].

Abrah. Calov. (Prof. z. Wittenb. † 1686) Biblia N. T. illustrata, T. II. Frankff. 1676. fol.

Joh. Ge. Dorschei (Prof. zu Straßb., dann zu Rostok † 1659) in ep. D. Pauli ad Ebr. commentarius; von ihm bis zur Mitte des 10ten Kap. fortgeführt, handschriftlich schon von Calov benutzt, und später mit der Forts. von Joh. Christoph. Pfaff mit Vorrede der Tübing. theol. Facult. herausgegeben. Frankff. u. Leipz. 1717. 4.

[Gottfr. Olearii (Prof. z. Leipz. † 1715) analysis logica ep. ad Ebr. cum observatt. philolog. Leipz. 1706. 4]

Casp. Er. Brochmann (Bischof v. Seeland) commentar. in ep. ad Hebr., nach f. Tode herausgegeben. Kopenh. 1706. 8; wenig Förderndes darbietend.

[*Henr. Ben. Starck* notae selectae criticae, philol. et exeget. in ep. Pauli ad Ebr. Leipz. 1710. 4].

Critic. sacri [Lond. 1660] nach der Frankff. Ausg. Tom. V. 1695 fol. Ueber den Hebräer-Br. enthalten sie die Erklärungen 1) des L. Balla († 1451) mit den Anmerk. des Revius dazu. 2) d. Erasmus. 3) d. Batablus († 1547). 4) d. Seb. Castellio (annotatt. zu f. Latein. Uebers. d. Bibel. Basel 1551 fol. u. öft.). 5) d. Isidor. Clarus (Scholien zu f. Bearbeit. der Apostl. Uebers. Bened. 1542. fol.). 6) d. Zeger. 7) d. Jos. Scaliger u. 8) J. Casaubonus (beider Anmerkff. nur wenig und nicht bedeutend, finden sich in der Ausg. des N. T. Lond. 1622. 8. u. a. 9) des Joh. Drusius (Annotatt. in totum J. Ch. Testamentum s. praeteritorum libri X. Frankff. 1612. annotatt. pars altera. 1616. 4). 10) d. Camero. 11. 12) d. Jak. u. Ludw. Cappellus. 13) d. Grotius.

[*Jo. Owen* exercitationes on the epistle to the Ebrews. Lond. 1668—80. 4 Bde. fol. ins Latein. übers. Amsterd. 1700. fol.]

Des Matth. Polus Synopsis criticorum cet. nach d. Ausg. Frankff. 1679. fol. vol. V. Außer den in den Criticis s. enthaltenen werden hier noch die Erklärungen mancher Andern mitgetheilt (z. B. des Cajetan, Justinian, Estius, Gerhard, Hammond, D. Heinsius, a Lapide, Piscator, Tena, Owen u. a., doch nur im Auszuge, und häufig nicht klar geschieden.

Christoph. Wittich (Prof. z. Leiden † 1687) investigatio ep. ad Hebr. nach f. Tode herausgeg. v. Dav. Hassel. Amsterd. 1692. 4.

Joh. Braun (Prof. z. Gröningen † 1709, Coccejaner) commentar. in ep. ad Hebr. Amsterd. 1705. 4; mit vieler antiquarischen, besonders Rabbinischen Gelehrsamkeit.

Theod. Afersloot (Pred. z. Valkenburg in Holland) d. Sendschreiben des Apost. Pauli a. d. Hebr. u. f. w. [Holländisch. Haag. 1695. 4] Deutsch übers. v. A. Plesken Bremen 1714. 4; gleichfalls mit mancher Rabbin. Gelehrsamkeit und starker Typologie.

[*Joh. d'Outrein* der Brief Pauli a. d. Hebr., zergliedert, ausgebreitet u. erklärt (Holländisch Amsterd. 1711. 4) in's Deutsche übers. Frankff. 1713—18. 2 Bde. 4].

Phil. a Limborch (Arminianer, Prof. z. Amsterd. † 1712) Commentar. in Acta apost. et in epp. ad Rom. et ad Hebr. Rotterdam. 1711. fol.

[*Dan. Whitby* (Predig. z. Salisbury † 1726) paraphrase and commentary upon epistles of the N. T. Lond. 1700 fol., auch in f. paraphrase and commentary on the N. T. Lond. 1703 u. öft. — Desselben examen variantium lectionum J. Millii in N. T. Lond. 1710 fol. u. öft.]

Thom. Pyle (Pred. zu Norfolk) [paraphrase with some notes on the acts of the apostles and upon all the epistles of the N. T. Lond. 1725. 8. u. öft.] nach d. 5ten Engl. Ausg. übers. v. E. G. Rüster. 2ter Thl. Hamb. 1778. 8.

Augustin. Calmet (Benediktiner-Abt zu Senones, † 1757)

commentarius literalis in N. T. nach der Würzb. Ausg. der Latein. Uebers. des J. D. Mansi Bd. IV. 1788. 4. [ursprüngl. Französisch mit dem A. T. zugleich in 23 Bden 4. Paris 1707—16]

Jo. Christoph. Wolf (Pastor zu Hamburg † 1739) curae philologicae et criticae in X posteriores D. Pauli epistolas. Hamb. [1734] 2te Ausg. 1738. 4.

Joh. Jak. Rambach (Prof. z. Gießen † 1735) gründl. u. erbaul. Erkl. d. Ep. Pauli a. d. Ebr. — herausgegeben (mit Einleit. u. Anmerkff.) von C. F. Neubauer (Prof. z. Gieß.) Frankf. u. Leipz. 1742.

I. A. Bengel († 1752) Gnomon N. T. nach der 3ten Ausg. Tübing. 1773. 4. [die erste 1742].

Jac. Peirce (Nonconformisten = Prediger zu Greter † 1726) paraphrasis et notae philologicae in ep. ad Hebr. Latine vertit et suas ubique observationes addidit J. D. Michaelis. Halle 1740. 4. [Englisch zuerst Lond. 1727. 4.; dann zugl. mit Col. Philipp. ib. 1733. 4]. Die 3 letzten Kap. sind nach Peirce Tode von dem jüngeren Jos. Hallet bearbeitet. — Viel Eigenthümliches.

Arthur Ashley Sykes (Pred. zu London † 1756) Paraphrasis des Br. a. d. Hebräer; aus dem Engl. übersetzt. Mit vielen Anmerkff. v. J. S. Semler. Halle 1779. 8. [Die Engl. Ausg. Lond. 1755. 4]. Der Geist der Auslegung ist Socinianisch. Wir ist die deutsche Bearbeitung für das 1te Kap. zugänglich gewesen und nachher erst wieder von der Mitte des 4ten Kap. an.

Joh. Ben. Carpzov (Prof. zu Helmstädt † 1803) sacrae exercitationes in Pauli ep. ad Ebr. ex Philone Alexandrino. Helmst. 1750. 8. [Desselben abermal. Uebers. d. Br. a. d. Hebr. mit philol. u. theol. Anmerkff. Helmst. 1795. 8].

Joh. Andr. Cramer (Hospred. zu Kopenh., später Prof. u. Kanzler z. Kiel. † 1788) Erklärung des Br. Pauli a. d. Ebr. 2 Thle. Kopenh. u. Leipz. 1757. 4; besonders in dogmat. u. prakt. Beziehung; sehr breit.

J. D. Michaelis Erklärung d. Br. a. d. Hebräer. 2 Thle. Frankf. 1762. 64. 4. 2te Ausg. 1780. 86. (von mir, wo sie abweichen, bezeichnet: Paraph. 1 u. 2); Paraphrase mit Anmerkff. Desselben Uebers. des N. T. 2ter Thl. Götting. 1790. 4. u. Anmerkff. dazu für Ungelehrte, 3ter Thl. Götting. 1791. 4., die zuweilen von f. früheren Erklärungen abweichen, da ihm inzwischen der apostol. Ursprung u. d. canon. Ansehn des Br. ganz unsicher geworden war.

C. J. Baumgarten (Prof. zu Halle † 1757) Erklär. d. Br. St. Pauli a. d. Hebr., mit A. G. Maschens (Mecklenb. = Strelitz. Hospred.) Anmerkff. u. Paraphr., auch J. S. Semler's Beiträgen zur genaueren Einsicht dieses Br. Halle 1763. — Semler's Beiträge bestehen in einleitenden Untersuchungen über den Br., einer Paraphrase u. Anmerkff.

Christ. Frid. Schmid (zu Leipz., später Prof. zu Wittenb. † 1778) observationes super epistola ad Hebr. historicae, criticae, theologicae, c. praefat. Ch. A. Crusii. Leipz. 1766. 8, schließt sich in der Auslegung besonders an Bengel an.

Gottf. Traug. Zachariä (Prof. zu Götting., dann zu Kiel † 1777) paraphrast. Erkl. des Br. a. d. Hebr. Götting. u.

Riel. 1771. Von neuem herausgeg. u. mit Anmerkff. vermehrt von E. F. R. Rosenmüller. Götting. u. Leipz. 1793.

G. Fr. N. Morus (Prof. z. Leipz. 1792) d. Br. a. d. Hebr. übersetzt. 3te Aufl. Leipz. 1786 [1te Aufl. 1776].

Gottlob Chr. Storr (Prof. z. Tübing., später Oberhofpred. z. Stuttg. † 1805) Pauli Br. a. d. Hebräer erläutert (Einleit., Uebers. mit Anmerkff. u. ausführl. Abhandl. über den eigentl. Zweck des Todes Jesu). Tübing. 1789. 8. [2te Aufl. 1809. 8., so viel ich früher gefunden habe ganz unverändert, wenn nicht etwa bloß ein neuer Titel.]

In dem Koppe'schen Bibelwerk bildet der Br. a. d. Hebr. den 3ten Theil, bearbeitet von Joh. Heinr. Heinrichs, Superintendent. z. Burgdorf. Götting. [1792] 2te Ausg. 1823. 8.; wenig bedeutend und den eigenen Bearbeitungen Koppe's keineswegs gleichkommend.

[Pet. Abresch paraphrasis et annotatt. in ep. ad Hebr. 3 specimina (bis Kap. 6) Leiden 1786. 87. 90.]

Joh. Aug. Ernesti (Prof. z. Leipz. † 1781) lectiones academicae in ep. ad Hebr. ab ipso revisae — edidit — Gottlob Imm. Dindorf (Prof. z. Leipz. † 1812) Leipz. 1795. — Das Eregetische von Ernesti ist sehr kurz u. unbedeutend; größeren Raum nehmen seine dogmat. Excurse ein, noch größeren die Zusätze von Dindorf, der indessen fast bloß Andere ausschreibt (besonders Heinrichs, Abresch u. a.) und ohne alle ereget. Selbständigkeit ist.

Selecta e scholis Lud. Casp. Valckenaerii (Prof. z. Leiden † 1785) in libros quosdam N. T., editore discipulo Ev. Wassenbergh. Tom. II (1 Kor. u. Br. a. d. Hebr.). Amsterd. 1817. 8.

Dav. Schulz d. Br. a. d. Hebr., Einleit. Uebers. u. Anmerkff. Bresl. 1818. 8.

Christi. Frid. Böhme (Inspector z. Lucka im Altenburg.) ep. ad Hebr. latine vertit atque commentario instruxit perpetuo. Leipz. 1825. 8. Ein lehrreiches Werk. Sorgfältige Beobachtung des Griech. Sprachgebr. (obwohl selten belegt), und genaue tief-eindringende Hinweisung auf den Zusammenhang und die Uebergänge der Gedanken. Nur daß der Vf. den Brief zu sehr bloß als ein rhetorisches Kunstwerk betrachtet.

Chr. Theoph. Kuinöl commentarius in ep. ad Hebr. Leipz. 1831. gr. 8.

Heinr. Eb. Gottlob Paulus des Apost. Paulus Ermahnungs-Schreiben an die Hebräer-Christen; wortgetreu übersetzt, mit erläuternden Zwischensätzen, einer fortlaufenden Sinn-erklärung, krit. Einleit. u. Bemerkff. über schwerere Stellen. Heidelberg. 1833. gr. 8.

Heinr. Klee, Prof. der (kathol.) Theol. zu Bonn, Auslegung des Br. a. d. Hebräer. Mainz 1833. 8. (Uebers. mit Anmerkff.).

Von Moses Stuart (Prof. zu Andover in Nord-Amerika) Commentary on the epistle to the Hebrews. In two volumes. Andover 1827. London 1828. gr. 8., hat mir der zweite Theil, der den Commentar enthält, nicht zu Gebote gestanden; über den ersten Theil, der die Einleitung enthält, namentlich eine ausführliche Beweisführung der Paulinischen Abfassung des Br., s. eine Anzeige von mir in d. Hall. Allg. L. Z. 1830. Erg. Bl. no. 1-4.

Traug. Aug. Seyffarth (Superint. z. Bützow, jetzt zu Freiberg in Sachsen) de epistolae quae dicitur ad Hebr. indole maxime peculiari. Leipz. 1821. 8.

de Wette über die symbolisch-typische Lehrart des Br. a. d. Hebr. in der von ihm, Schleiermacher, Lücke herausgeg. Theol. Zeitschr. H. 3 (Berlin 1823) S. 1—51.

Die Observatt. sacr. von J. Elsner (Bd. 2. 1728), Alberti (1725), G. Naphelius (ex Xenoph. Polyb. Arrian. et Herodot., früher einzeln herausgegeben, gesammelt in der Ausg. Leid. 1747. 2 Bde. 8), G. D. Kypke (1755), E. F. Muntze (aus dem Diodor. Sic. 1755), Ch. F. Lösner (aus dem Philo-1777), A. F. Kühn (desgl. 1785); Ch. Schöttgen Hor. Hebr. et Talmud. Tbl. I. (1733).

Guil. Frid. Rinck (Pred. im Badenschen) lucubratio critica in Acta ap., epp. cathol. et Paulin., in qua de classibus librorum manu scriptorum quaestio instituitur, descriptio et varia lectio septem codd. Marcianorum exhibetur atque observationes ad plurima loca cum Apostoli tum Evangeliorum dijudicanda et emendanda proponuntur. Basel 1830 (Heidelb. 1833). Die excerptirten codd. sind die von Griesb. für die Paulin. Briefe mit 106—112 bezeichneten; die krit. u. exeget. Bemerkk. des Vf. sind meistens wenig wahrscheinlich u. natürlich.

Die Ausgaben des Griech. N. T. von Erasmus, Beza (s. oben); in der Lond. Polyglotte (1657); von Mill nach der 2ten Ausg. von L. Küster (Leipz. 1723 fol.); von Bengel (Tüb. 1734. 4); von Wetstein (Bd. 2. 1752); von Griesbach die größere Ausg., Bd. 2. 2te Aufl. 1806; von Matthäi beide Ausgaben, die erste größere: D. Pauli epistolae ad Hebr. et Colassenses Gr. et Lat. cet. Riga 1784. 8, die zweite kleinere: N. T. Graece cet. Tom. III continens epp. Pauli et Joann. apocal. Ronneb. 1807. 8 (bezeichnet als Matthäi 1 u. 2.); von Knapp 2te Ausg. 1813 und nach dem Abdrucke in A. Göschen N. T. Graece et Latine. Leipz. 1832; von Vater 1824 (nicht von Anfang an verglichen); von Lachmann 1831. Eine authentische Ausgabe für den sg. recipirten Text habe ich nicht benutzt, sondern mich in der Hinsicht auf die Angaben von Griesbach verlassen.

Winer's neuest. Grammatik, n. d. 3ten Aufl. 1830. 8; Buttmann's ausführl. Gr. Sprachlehre. 2 Thle 1819. 27; A. Matthäi ausführl. Gr. Gr. 2 Thle. 1825—27; Bernhardy wissenschaft. Syntax d. Gr. Sprache. 1829; den Wiger nach Hermann's Ausg., edit. 4. 1834.

Wahl Clavis N. T. edit. 2. 1829; Bretschneider Lexicon. N. T. edit. 2. 1829; Schleusner Lexic. N. T. edit 3. 1808. — Des H. Stephanus Thesaur. Gr. L. nach der ersten Ausg. 1572. 4 Bde. fol.; Schneider's Gr. Wörterb. n. d. 2ten Aufl. 2 Bde. 4. 1805. 06; Passow's Gr. Handwörterb. 4te Ausg. 1831. Letzteres treffliche Werk habe ich leider nicht von Anfang an benutzt.

I. Kap. 1.

¹ Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ Θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις, ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ² ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας· ³ ὃς — ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρον τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ — καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς, ⁴ τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσω διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα. ⁵ Τίνι γὰρ εἶπέν ποτε

¹ Nachdem Gott vor Zeiten zu vielen Malen und auf vielerlei Weisen zu den Vätern in den Propheten geredet, hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet im Sohne; ² den er zum Erben gesetzt über alle Dinge, durch den er die Welt auch erschaffen hat; ³ welcher, der Abstrahl seines Herrlichkeit und das Gepräge seines Wesens, und der Träger aller Dinge durch das Wort seiner Macht, nachdem er eine Reinigung der Sünden bewirkt, sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe, ⁴ indem er einen solchen Vorzug vor den Engeln erlangt hat, als der ihm zu Theil gewordene Name ausgezeichnet ist vor dem ihrigen. ⁵ Demin zu welchem Engel hat

τῶν ἀγγέλων· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; καὶ πάλιν· ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν; ⁶ Ὄταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει· καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ. ⁷ Καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει· ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα· ⁸ πρὸς δὲ τὸν υἱόν· ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. καὶ ῥάβδος ἐνδύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου· ⁹ ἡγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀδικίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε, ὁ θεός, ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου. ¹⁰ καὶ· σὺ καὶ ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσὶν οἱ οὐρανοί· ¹¹ αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ

er jemals gesagt: „Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt“? Und wiederum: „ich werde ihm Vater sein, und er wird mir Sohn sein“? ⁶ Wo er aber wiederum den Erstgeborenen in die Welt einführt, spricht er: „und huldigen müssen ihm alle Engel Gottes“. ⁷ Und während er zu den Engeln spricht: „der seine Engel zu Binden macht und seine Diener zur Feuerflamme“, ⁸ spricht er zum Sohne: „Dein Thron ist, Gott, für alle Ewigkeit“; und: „ein Scepter des Rechts ist deines Königthumes Scepter; ⁹ du liebtest Gerechtigkeit und haßtest Ungerechtigkeit; darum hat dich, Gott, dein Gott gesalbt mit Freuden = Del vor deinen Genossen.“ ¹⁰ Und: „Du, Herr, hast im Anfang die Erde gegründet, und Werke deiner Hände sind die Himmel. ¹¹ Dieselben werden vergehen, du aber wirst bleiben. Und sie alle werden wie ein Kleid veralten,

διαμενεῖς· καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, ¹² καὶ ὥσει περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτοῦς καὶ ἀλλαγῇσονται· σὺ δὲ αὐτὸς εἶ, καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν. ¹³ Πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἴρηκέ ποτε· καθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἑχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου; ¹⁴ οὐχὶ πάντες εἰσὶ λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν;

¹² und wie ein Gewand wirfst du sie zusammenrollen, und sie werden sich wandeln. Du aber bist derselbe und deine Jahre werden nicht ausgehen“. ¹³ Und zu welchem Engel hat er je gesagt: „Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich setze deine Feinde zum Schemel deiner Füße“? ¹⁴ Sind sie nicht allesammt dienende Geister, die zum Dienste ausgesandt werden um deretwillen, denen das Heil zu Theil werden soll?

Die schriftstellerische Sorgfalt, welche auf die Ausarbeitung dieses Briefes in Ansehung der Darstellung und Sprache gewandt ist, und wodurch derselbe sich namentlich von den Paulinischen Sendschreiben auf so charakteristische Weise unterscheidet, gibt sich gleich im Anfang desselben zu erkennen, schon in den ersten volltönenden und eine Affonanz darbietenden Wörtern πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως, und in der ganzen ersten Periode, die sich bis zu Ende des 4ten Verses hinzieht, und worin sich gleichwohl die einzelnen Glieder auch grammatisch auf viel genauere Weise an einander reihen und in einander fügen, als wir in ähnlichen Fällen beim Apostel Paulus gewohnt sind. Es ist auch nicht ganz unwahrscheinlich, daß vornehmlich dem Bestreben die Schrift auf eine möglichst oratorische und rhythmisch wohl-

tönende Weise zu beginnen, die sonst am Anfange der Briefe gewöhnliche Begrüßung der Leser hier ganz aufgeopfert ist ^{a)}).

Es beginnt der Brief ohne weitere Einleitung gleich damit, den früheren Offenbarungen des alten Bundes die letzte in Christo geschehene gegenüberzustellen, indem der Verfasser schon hier andeutet, wie viel vorzüglicher und vollkommener diese sein müsse als jene. Die früheren Offenbarungen bezeichnet er hier noch im allgemeinen als durch die Propheten vermittelt. Doch führt er die Vergleichung Christi mit diesen menschlichen Vermittlern des alten Bundes hier nicht weiter aus; er konnte den Vorrang des ersteren schon hinlänglich durch die Bezeichnung desselben als des Sohnes und die daran B. 2. 3. sich anschließenden Aussagen über seine Würde und seine Stellung zum Vater und zur Welt bemerklich gemacht zu haben glauben; die Vergleichung mit demjenigen, der als Prophet beim alten Bunde den ersten Platz behauptet, mit Mose, nimmt er etwas später wieder auf (Kap. 3, 2 sqq.). Hier dagegen geht er B. 4 in ganz enger Verbindung mit dem Vorhergehenden zu der Vergleichung des Sohnes mit den Engeln über, als welchen an der feierlichen Kundmachung des alten Bundes im Mosaischen Gesetze ein besonderer Antheil beigelegt ward, und die auch in der folgenden Geschichte der Jüdischen Theokratie wiederholt als die Vermittler zwischen dem sich offenbarenden Gotte und dem Volke erscheinen. Unangemessen ist aber, wenn Griesbach und de Wette mit B. 4 einen neuen Absatz beginnen, wenn das auch in einer strengen Analyse des Briefes nach dem Inhalte und der Gedankenfolge Entschuldigung finden könnte.

a) S. Thl. 1. S. 301.

Der grammatischen Form nach schließt sich ja der Participialsatz B. 4. ganz eng an das Vorhergehende an, und darf daher auch in der Schrift nicht auf solche Weise davon getrennt werden.

Für die 3 ersten Verse vergl. *L. J. Uhland dissert. theolog. ad Hebr. 1, 1—3, pars prior philologico-exegetica, p. posterior (in 2 Abtheilungen) dogmatico-polemica. Tubing. 1777. 4. — G. M. Amthor (Diacon. Coburg.) commentatio in tres priores versus epistolae ad Hebraeos scriptae. 1828. 8. (sehr unbedeutend).*

B. 1. In dem Vorder- und Nachsatze oder dem Participial- und Hauptsatze stehen einander entgegen: a) *πάλας — ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων*. b) *τοῖς πατράσιν — ἡμῖν*. c) *ἐν τοῖς προφήταις — ἐν νῦν*. Dagegen hat das zweite Hemistich nichts Ausdrückliches, was dem *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως* in dem ersten entsprechend wäre. Doch ist auch darin eine charakteristische Eigenschaft der früheren Offenbarungen in ihrem Gegensatze gegen die letzte angedeutet. Es sind diese Wörter, die sich auch, nur in der Adjectiv-Form, an zwei Stellen des *Maximus Tyrus* *)

a) *Dissert. XVII, 7: τῇ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ δύο ὁργάνων ὄντων πρὸς σύνεσιν, τοῦ μὲν ἀπλοῦ ὃν καλοῦμεν νοῦν, τοῦ δὲ ποικίλου καὶ πολυμεροῦς καὶ πολυτρόπου, ᾧς αἰσθήσεις καλοῦμεν. Dissert. VII, 2: — οὐδὲν δὲ τῆς πολυμεροῦς ταύτης καὶ πολυτρόπου μούσης τε καὶ ἁρμονίας.* So auch *Clem. Al. Strom. l. I. c. 4. p. 331. l. VI. c. 6. p. 667. ed. Potter*, aber sonder Zweifel als Anspielung oder wenigstens Nachahmung unserer Stelle. *Kuinoöl's* Angabe, daß *Philo adv. Flacc. p. 974 sq.* unsere beiden Wörter *πολυμερῶς* und *πολυτρόπως* gebraucht habe, ist unrichtig; es findet sich dort bloß vom letzteren das Adjectivum (*πολυτρόποις κακῶν ἰδέαις*), und vorher in anderer Verbindung: *οὐδένοιο ὑπολειφθέντος μέρους*.

mit einander verbunden finden, hier wohl sicher nicht ohne Rücksicht auf die dadurch gewonnene rhythmische Paronomasie zusammengestellt, dergleichen unser Schriftsteller überhaupt so sehr liebt ^{a)}. Aber sicher sind sie auch nicht ganz gleichbedeutend, wie Chrysostomus sie ohne weiteres zu nehmen scheint (τὸ γὰρ πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως τούτεστι διαφόρως), und so auch manche spätere Ausleger, namentlich ausdrücklich Michaelis, Heinrichs, Abresch, Dindorf, Kuinöl. Πολυμερής ist vieltheilig, was aus vielen Theilen besteht oder in viele Theile zerfällt (Hesychius: πολυμερές· εἰς πολλὰ μεριζόμενον), mögen diese einzelnen Theile unter einander gleichartig sein oder verschiedenartig. Auf letztere Weise ist es z. B. wol gemeint Sap. 7, 22, wo die Weisheit ein πνεῦμα μονογενές, πολυμερές heißt, letzteres wegen der mannigfaltigen Weise wie sie sich kund gibt. Vergl. Joseph. Ant. VIII, 3, 9: ταῦτα πάντα Σολομῶν εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ τιμὴν πολυμερῶς

- a) Vergl. Zhl. 1. S. 15. Not. 30. Zu dem dort gegebenen Verzeichnisse der Paronomasien in unserem Briefe lassen sich noch folgende hinzufügen: Kap. 2, 2: πᾶσα παρέβας καὶ παρακοή. B. 2, 3: βέβαιος . . . ἐβεβαιώθη. B. 10: δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα. ibid. ἀγαγόντα, τὸν ἀρχηγόν. B. 18: πειρασθεῖς . . . πειραζόμενοις. 3, 13: παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς . . . ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται. 4, 2: ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς . . . τοῖς ἀκούσασιν. 5, 1: ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται. B. 8, 9: τὴν ὑπακοήν . . . τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ. 7, 9: ὁ δεκάτας λαμβάνων· δεδεκάτῳται. B. 13: φυλῆς ἐτέρας μετέσχηκεν, ἀφ' ἧς οὐδεὶς προσέσχηκε τῷ θυσιαστηρίῳ. 9, 19: πάσης ἐντολῆς . . . παντὶ τῷ λαῷ. 12, 24. 25: αἵματι ῥαντισμοῦ χρειτιον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ. βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα.

(wofür jedoch andere Ausgaben πολυτελῶς haben) καὶ μεγαλοπρεπῶς κατεσκεύασε, μηδενὸς φεισάμενος, ἀλλὰ πάσῃ φιλοτιμίᾳ περὶ τὸν τοῦ ναοῦ κόσμον χρησάμενος. *Maxim. Tyr. Dissert. XXXIX, 2*: . . . τὸ πολυμερὲς καὶ πολύφωνον τοῦ τῶν σωμάτων πολέμον, ὥς καλοῦμεν νόσους, ἐγεννησε τέχνην παντοδαπὴν καὶ μεστὴν ὀργάνων ποικίλων καὶ πολλῶν φαρμάκων κ. τ. λ. Dagegen von gleichartigen Theilen in der von Stephanus angeführten Formel aus Aristoteles: πολυμερέστατος πόντος ^{a)}. Danach bezeichnet hier das πολυμερῶς bloß eine äußere Mannigfaltigkeit, wie Gott sich zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Personen geoffenbaret habe ^{b)}, jedoch so, daß zugleich darin liegt, er habe sich und seinen Rathschluß jedesmal nur theilweise kund gethan, durch keinen der Propheten aber vollständig und im ganzen Umfange enthüllt ^{c)}. Es erinnert uns an das Paulinische: ἐκ μέρους προφητεύομεν 1 Cor. 13, 9. — Das andere dagegen, πολυτρόπως geht auf die verschiedenen Weisen, wie Gott sich den Vätern

a) Vergl. noch über das Wort Plutarch. *de virtut. mul.* p. 757. D: ἡ δὲ ποικίλον τι ὄραμα καὶ πολυμερὲς ἀγωνισαμένη μέχρι στεφάνων διαδόσεως. *Id. de invid. et odio* p. 537 D: τοῦ Θεοσίου ὁ ποιητὴς τὴν μὲν τοῦ σώματος κακίαν πολυμερῶς καὶ περιωδευμένως ἐξεμόρφωσε, τὴν δὲ τοῦ ἡθους μοχθηρίαν συντομώτατα καὶ δι' ἐνὸς ἔφρασεν.

b) Nicht unrichtig, wenn gleich zu eingeschränkt, wird das Wort in Beziehung auf unsere Stelle Glossar. Albert. erklärt: διὰ πλειόνων, was sicher nicht gemeint ist sc. χρόνων, wie Littmann es faßt (*De Synonym. in N. T.* p. 187), sondern sc. προφητῶν oder dergl.

c) Meine Uebersetzung des Wortes erschöpft daher den Begriff desselben nicht ganz; doch habe ich nicht gewagt etwa vieltheilig zu setzen.

des alten Bundes durch die Propheten kund gethan habe. Eine Verschiedenheit der Art ist schon Num. 12, 6 sqq. angedeutet, wo die Erscheinungen durch Gesichte und Träume als eine niedrigere Art der Offenbarung bezeichnet werden, als diejenige, deren Mose theilhaftig werde, als mit welchem Jehovah Mund zu Mund rede, und den er nicht in Räthseln, sondern unmittelbar die Gestalt Gottes selbst schauen lasse. So lassen sich auch sonst bei den alttestamentlichen Offenbarungen verschiedene Arten unterscheiden; solche, die in Visionen oder nächtlichen Träumen ertheilt werden von solchen, deren die Propheten im ganz bewußten Zustande theilhaftig werden; solche, wo Jehovah seine Rede unmittelbar an die Propheten ergehen läßt von solchen, worin er zu ihnen durch Vermittelung eines Engels spricht; solche, worin ihnen Andeutungen über den göttlichen Willen nur in symbolischen Bildern von solchen, worin sie ihnen ohne dergleichen ertheilt werden. Von den späteren Juden werden die einzelnen Arten der Offenbarungen noch bestimmter nach den verschiedenen Graden der Vollkommenheit unterschieden, wobei sie sich gewöhnlich an Numer. 1. 1. anschließen ^{a)}. An dergleichen Verschiedenheiten, mit Einschuß der Mannigfaltigkeit der in der Offenbarung mitgetheilten Belehrung selbst, auf welche Ruinöl mit Unrecht es ausschließlich beziehen will ^{b)},

a) Weniger nahe liegt dem Jüdisch gebildeten Schriftsteller, die Offenbarungen des alten Bundes in solche zu unterscheiden, die deutlicher und bestimmter seien, und in solche, die etwas mehr Unbestimmtes und Verhülltes haben.

b) Was Ruinöl als Grund anführt, daß das λαλησας sich nicht sowohl auf die Propheten als auf die πατέρας beziehe, kann schwerlich beweisen, daß das Mannigfaltige der Weise des λαλεῖν nicht zugleich mit von der dem Leser des N. T. so nahe liegenden und den Juden so geläufigen

haben wir hier bei dem πολυτρόπως zu denken, was bei Hesych. durch διαφόρως, ποικίλως, Glossar. Albert. πολυειδῶς, ποικίλως erklärt wird, der Etymologie wie dem Sprachgebrauche gemäß ^{a)}). Richtig ist der zwischen beiden Wörtern stattfindende Unterschied für unsere Stelle schon von dem Scholiasten des cod. Matth. a. bemerkt gemacht (zum Theil nach Theodoret): πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως, τουτέστι διαφόρως καὶ ποικίλως· τὸ μὲν γὰρ, τὸ διάφορον τῶν καιρῶν αἰνίττεται, καθ' οὓς ἕκαστός τις τῶν προφητῶν μερικὴν τινα ἐνεχειρίζετο οἰκονομίαν· τὸ δὲ, τὸ ποικίλον τῶν θειῶν πρὸς αὐτοὺς ὁπτασιῶν. Auch spätere Ausleger haben zum Theil den Unterschied der beiden Wörter nicht übersehen und ihr Verhältniß zu einander richtig dargestellt. So Calvin: has duas voces ita accipio, ut multifariam referam ad diversas temporum vices; est enim Graece πολυμερῶς, quod licebit ad verbum trans-

Verschiedenartigkeit der Formen gemeint sei, worin Gott sich den πατράσιν durch Vermittelung der Propheten kund gethan habe.

- a) Vergl. über das Wort *z. B. Philo de Decalogo* §. 17. p. 756. C: πολύτροποι γὰρ καὶ πολυειδεῖς αἱ περὶ τοῦτο τὸ μέρος τῶν ἀνθρώπων ἀμαρτίαι. *Id. vit. Mos. l. I.* §. 20. p. 620. B: ἡ δὲ φύσις χαίρει τῷ πολυτρόπῳ καὶ πολυσχιδεῖ τῶν ἐπιστημονικῶν ἔργων, τὴν συμφωνίαν τοῦ παντός ἐξ ἐναντιοτήτων ἐναρμολογημένη. *Plutarch. de Mario* p. 424. C: οὗτος ὁ πόλεμος τοῖς πάθεσι ποικίλος γενόμενος καὶ ταῖς τύχαις πολυτροπώτατος. *4 Macc. 3, 21*: πολυτρόποις (al. πολυτρόπως) ἐχρήσαντο συμφοραῖς. *ib. 14, 11*: γυναῖκός νοῦς πολυτροπωτάτων ὑπερεφρόνησεν ἀληθόνων. *ib. 1, 25*. Daher erklärt sich leicht die Uebertragung dieses Wortes namentlich auf den Charakter eines Menschen, wie dasselbe vom Homer gebraucht wird.

ferre: per multas partes, quemadmodum fieri solet, quum in posterum plenius loqui instituimus; *πολυτρόπως* vero diversitatem, meo iudicio, in forma ipsa designat. *Schlichting*: Prius adverbium indicat, deum saepius, non semel fuisse loquentum, ita ut haec dei loquutio in multas velati partes dividi queat; istud enim adverbium multitudinem partium indicat; quot erant prophetae, toties deus est loquutus, imo per unum prophetam loquutus est saepius. Posterius autem adverbium varios et multos loquendi modos denotat, non tam ideo, quod prophetae patribus variis modis dei voluntatem annuntiaverint, quam quod deus ipsis prophetis, ac proinde in iis etiam patribus non uno sed vario et multiplici modo fuerit loquutus. *Ähnlich Limborch, Camero, Jac. Cappellus, Joh. Gerhard, Calov, Brochmann, Baumgarten u. a.* Eben so haben auch schon mehrere frühere Ausleger mit Recht bemerkt gemacht, wie in beiden Wörtern schon eine Unvollkommenheit der alttestamentlichen Offenbarungen in Vergleich zu der in Christo geschehenen angedeutet sei. Es folgte eine Offenbarung auf die andere, eben weil keine ganz klar und für sich vollständig war; in jeglicher gesiel es Gott sich und seinen Willen nur von einer einzelnen besonderen Seite zu offenbaren, während in Christo die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig erschien. *Calvin*: In modo quoque revelationis excellimus. nam visionum et reliqui regiminis diversitas, quae fuit sub veteri testamento, argumento erat nondum statum esse fixumque regimen, quae rebus optime compositis esse decet. Huc pertinet quod dicit: *multifariam multisque modis*. Eandem enim formam perpetuo usque in finem prosequutus esset deus, si fuisset illa numeris omnibus absoluta. Sequitur ergo, varietatem fuisse imperfectionis notam.

Bengel: . . . in utroque (πολ. κ. πολυτ.) est antitheton ad unam totalem et perfectissimam dei erga nos communicationem in Iesu Christo. Ipsa prophetarum multitudo indicat, eos ex parte prophetasse. Peirce: . . . deum, prophetis interpretibus usum, voluntatem suam non per unum universam, sed per partes ejus et particulas per singulos nuntiari curasse hominibus, ita ut hanc partem ex hoc, aliam ex alio propheta discerent. Iam vero filio ore et voce usus universam voluntatem suam plane exposuit.

Falsch ist die von Lambert Bos (*observatt. miscell.* p. 109) vorgetragene Erklärung, wenn er, verleitet durch die (S. 5. Not. a angeführte) Stelle des Max. Tyr. dissert. VII, 2, der Meinung ist, nicht nur, der Gebrauch dieser Wörter in Beziehung auf die Musik sei der ursprüngliche, sondern auch, sie bezweckten hier recht eigentlich die in der Mannigfaltigkeit sich kund gebende Uebereinstimmung und Harmonie der alttestamentlichen Offenbarungen anzudeuten. Ihm sind andere beigetreten, welche Wolf in seinen *Curis* anführt, der sich selbst mit Recht gegen diese Auffassung erklärt, wie auch Cramer und Kypke.

Für den Begriff des Sich-Offenbarens der Gottheit ist in Beziehung auf beide Oekonomien dasselbe Verbum gesetzt, λαλεῖν, welches, wie richtig Schulz bemerkt, unser Brief ganz besonders liebt, wo von Kundmachung des göttlichen Wortes und Willens an die Menschen die Rede ist. So 2, 2: ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος B. 3: ἦτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου. 3, 5: εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων (von der dem Mose übertragenen Kundmachung des Gesetzes). 5, 5: λαλήσας πρὸς αὐτόν υἱός μου εἰ σύ. 11, 18: πρὸς ὃν ἐλαλήθη· ὅτι ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα. Vergl. noch 7, 14. 9, 19. (11, 4)

12, 24. 25. 13, 7. Aehnlich öfters bei Lukas, z. B. Evang. 1, 45: ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου. ib. B. 70. 24, 25. Act. 3, 21. 24. 7, 6. 38. 44. 8, 26. 10, 7. 23, 9. Beim Paulus dagegen ist der Gebrauch dieses Verbi überhaupt vergleichungsweise seltener, und namentlich findet es sich bei ihm niemals, wo von den unmittelbaren göttlichen Eröffnungen oder von den Aussprüchen der alttestamentlichen Schriften die Rede ist ^{a)}.

Streitig ist die genauere Auffassung der Präposition ἐν, womit das Verbum in beiden Sätzen verbunden ist, besonders in dem ersteren: λαλήσας ἐν τοῖς προφήταις. Daß dabei, wie einige Ausleger, namentlich Er. Schmid gemeint haben, an die Sammlung der prophetischen Schriften zu denken sein sollte, widerlegt sich hinlänglich durch den Gegensatz ἐν νῷ selbst. Darüber kann kein Zweifel sein, daß die Formel sich auf die ursprünglichste und unmittelbarste Weise bezieht, wie die göttlichen Offenbarungen den Vätern durch Vermittelung der Propheten zugekommen sind, also auf die mündliche Mittheilung derselben. Die gewöhnliche Annahme ist, daß ἐν beide Male Hebraisirend für διὰ seq. Genit. stehe. So schon die patristischen Ausleger. Chrysostomus: . . . τὸ ἐν νῷ διὰ τοῦ νιοῦ φησὶ . . . ὁρᾷς ὅτι καὶ τὸ ἐν διὰ ἔστι. Des

a) Nur mehrmals von dem Vortrage der Christlichen Lehre 1 Cor. 2, 6. 14, 34. 35. 1 Thess. 2, 16. Tit. 2, 1. 15. — Einseitig und unvollständig ist die Bedeutung dieses Wortes in seinem Verhältniß zu sinnverwandten von Littmann l. l. p. 79 sq. angegeben, als = sprechen, lingua humana uti nulla rerum quae verbis enuntiantur ratione habita. Vollständiger schon gibt den Sprachgebrauch in dieser Beziehung Bretschneider s. v. λαλεῖν an.

tumentius: ἐν *viō* τουτέστι διὰ τοῦ υἱοῦ. Eben so Theophylakt. Primasius: loquutus est in prophetis et in filio tantundem valet, quasi diceret: per prophetas et per filium, quia praepositio pro alia praepositione saepe accipitur, sicut in multis locis epistolae invenitur his praepositionibus indifferenter uti. Eben so übersetzt Luther es beide Male: durch, und auf gleiche Weise fassen es ohne weiteres Calvin, Grotius und überhaupt bei weitem die meisten Ausleger der verschiedensten Parteien und bis auf die neuesten Zeiten. Allein so entschieden dieser Gebrauch im Hellenistischen ist — wenn auch von den Stellen des N. T., die gewöhnlich ohne weiteres darnach erklärt werden, sich manche abziehen lassen — so trage ich doch Bedenken, denselben hier gelten zu lassen, da die Sprache unseres Briefes überhaupt (natürlich mit Ausnahme der wörtlich aus LXX herübergenommenen Stellen) verhältnißmäßig einen so rein Griechischen Charakter an sich trägt, und namentlich von einer Sekung des ἐν gradezu zur Bezeichnung des Instruments sonst kein Beispiel darbietet. Auch in der von Valckenauer angeführten Stelle Kap. 11, 2: ἐν ταύτῃ γὰρ (τῇ πίστει) ἐμαρτυρήθησαν οἱ προσβύτεροι steht es nicht für διὰ ταύτης. Man hat zwar bemerkt, daß dieser Gebrauch des ἐν für διὰ sq. Genit. auch klassischen Schriftstellern nicht fremd sei ^{a)}. Doch, scheint mir, läßt sich nur so viel nachweisen, daß es von ihnen hin und wieder in solchen Verbindungen gesetzt ist, wo im Sinne nur

a) So besonders Georgi vindic. N. T. ab Hebraismis p. 152 sqq. Wolf ꝛ. d. St. Matthiä ausführl. Gr. Gr. (2te Aufl.) S. 577. S. 1141. Vgl. Winer's neustest. Gr. (3te Aufl.) S. 332 und die von ihm angeführten neueren Schriftsteller.

eine kleine Nuance entstehen würde, wenn statt dessen *διὰ* sq. Genit. gesetzt wäre, ohne daß es aber deshalb gerade als ganz gleichbedeutend gelten darf. Es liegt namentlich in dem *ἐν* öfters eine größere Emphase als bei *διὰ* der Fall sein würde ^{a)}. Ich trete daher auch für unsere Stelle denjenigen Auslegern bei, welche die Erklärung der sich hier findenden Ausdrucksweise durch *διὰ τῶν προφητῶν* und *διὰ τοῦ* für nicht erschöpfend halten, sondern die gewöhnliche und eigentliche Bedeutung der Präposition *ἐν* urgiren, und demnach darin angedeutet finden, daß Gott zu betrachten sei als nicht bloß durch die Propheten sich offenbarend, sondern zugleich auch (bei der Offenbarung) ihnen einwohnend, so daß die Menschen nur als die Organe der göttlichen Stimme erscheinen, und Gott selbst noch unmittelbarer als der eigentlich redende. So schon Thomas Aquino p. 586 (wenn anders die Zusätze, die sich dort aus einem alten cod. Venet. finden, ursprünglich sind), wo bei dem *in prophetis* zuerst das *urgirt* wird, *quod prophetae non ipsi*

a) So *Sophocl. Aj.* 519: *ἐν σοὶ πᾶς ἔγωγε σῶζομαι*, was, wie schon Matthiä selbst richtig bemerkt, eigentlich zu fassen ist: in te salus mea sita est, in dir allein finde ich ganz mein Heil, es concentrirt sich ganz in deiner Person. Ähnlich v. 1136. — *Herodot. VIII*, 100: οὐδὲν γὰρ ἐν Πέρσῃ τοί τι δεδήληται τῶν προφημάτων. — *Thucyd. VII*, 11: τὰ μὲν πρότερον πραχθέντα ἐν ἄλλαις πολλαῖς ἐπιστολαῖς ἴστε ist nur eine etwas prägnante Redeweise. — Auf jeden Fall gehört der Gebrauch des *ἐν* zur Bezeichnung des Werkzeuges im Griechischen zu den seltneren Redeweisen; und wo es in solchen Schriften, die überhaupt einen Hebräisch-artigen Charakter an sich tragen, geradezu für *διὰ* sq. genit. steht, ist das nicht aus dem klassischen Sprachgebrauche, sondern aus der weiteren Bedeutung des Hebräisch-Aramäischen \approx abzuleiten.

loquuti sunt ex se, sed deus loquutus est in eis. Beza: ἐν πρ. i. διὰ πρ. Sed magna vis est Hebraismi, quo significatur, deum quasi prophetis ipsis insidentem et animum et linguam eorum afflatu quodam peculiari fuisse moderatum, ut explicatur 2 Petr. 1, 21. Gerhard: — etiam rex per legatum loqui dicitur, licet ipse rex nullo modo loquatur. Verum majus quid exprimitur, dum dicitur, deum in prophetis fuisse loquutum; significatur enim inhabitatio dei singularis in prophetis, adeoque, non tam prophetas quam deum ipsum fuisse loquutum. Ähnlich zum Theil Drusus, Calov, Seb. Schmidt, Wittich, Brochmann, Wolf, Carpzow, Lange, (apostol. Licht und Recht Thl. II. S. 239) Rambach, Cramer, Uhlard. Die bei dieser Auffassung zu Grunde liegende Vorstellung ist denn auch ganz der Ansicht gemäß, die wir von den Propheten im Zustande der Begeisterung namentlich beim Philo antreffen. Vergl. besonders De praem. et poen. §. 9. p. 918 E: ἐρμηνεύς γὰρ ἐστὶν ὁ προφήτης, ἐνδοθεν ὑπηχοῦντος τὰ λεκτέα τοῦ Θεοῦ α). Diese Vorstellung aber

- a) Damit stimmen auch manche andere Stellen des Philo, als Quis rer. divin. haer. §. 53. p. 518. B. C: ὅτε μὲν γὰρ φῶς ἐπιλάμψει τὸ θεῖον, δύεται τὸ ἀνθρώπινον· ὅτε δ' ἐκεῖνο δύει, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν· ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ πνεύματος ἄφῃξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστευσιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται· θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι ὄντως γὰρ ὁ προφήτης, καὶ ὅποτε λέγειν δοκεῖ, πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζει, καταχρῆται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ γλῶττι, πρὸς μῆνυσιν ὧν ἂν θέλῃ. Ib. §. 52. p. 517. C. D: προφήτης γὰρ ἰδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦν-

von dem Verhältnisse des Propheten zu der ihn begeistern-
den Gottheit bei dem Verfasser unseres Briefes voraussetzen,
kann um so weniger bedenklich erscheinen, da dieses sich ganz
im Zusammenhange mit der strengern Ansicht über die In-
spiration der heiligen Schriftsteller des alten Bundes befin-
det, die sich in den hier angewandten Citationsformeln
kund gibt ^{a)}).

Der Begriff der *προφῆται* ist hier nicht in dem en-
geren Sinne gemeint, so daß darunter nur alle diejenigen
begriffen wären, deren Schriften sich in der zweiten Abthei-
lung des alttestamentlichen Kanons erhalten haben, oder die-
jenigen, welche der Reihe angehören, die mit dem Samuel
beginnt (Act. 3, 24), sondern alle unmittelbar von Gott
begeisterten und erleuchteten Männer der alttestamentlichen
Geschichte, von den Patriarchen an. Dieses ist auch dem
biblischen Sprachgebrauch nicht unangemessen. So wird Abra-
ham als *προφήτης*, אַבְרָהָם bezeichnet Genes. 20, 7; und die
Patriarchen überhaupt Ps. 105, 15 als Propheten Jehovah's.
So werden vom Philo außer dem Abraham auch Noah, Isaak
und Jakob als Propheten aufgeführt *Quis rer. divin. haer.*
S. 52. p. 517 B. C. D. ^{b)}). Und im Briefe des Judas

τοὺς ἐτέρους· φανὼν δ' οὐ θέμις ἐρμηνεῖ γενέσθαι τοῦ θεοῦ,
ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σώφρ
ταῦτ' ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστὶν
ἡχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ.
De monarch. l. I. §. 9. p. 820. B. C. — De special. le-
gib. §. 8.

a) S. Thl. 1. §. 83.

b) Es heißt dort D: πάντας γοῦν ὁπόσους ἀνέγραψε δικαί-
ους, κατεχομένους καὶ προφητεύοντας εἰσάγαγε. Νῶε
δίκαιος, ἅρ' οὐ καὶ προφήτης εὐθύς; ἢ τὰς εὐχὰς καὶ
κατάρας, ἃς ἐπὶ ταῖς αὐτῆς γενεαῖς ἐποιήσατο, ἔργων

B. 14 wird auch Henoch (in Beziehung auf das ihm beigelegte Apocryphum) als προφητεύων bezeichnet. Ganz besonders aber wird auf diese Weise Mose betrachtet, der Mittler und Verkündiger des alttestamentlichen Gesetzes. Er wird als Prophet im ausgezeichnetsten Sinne schon Deuter. 34, 10 bezeichnet; vergl. ib. 18, 18. Philo nennt ihn den ἀρχιπροφήτην, principem prophetarum, *De nom. mutat.* S. 22. p. 1064. A. Vergl. *Quis rer. divin. haeres.* S. 52. p. 517 E: τί δὲ Μωϋσῆς; οὐ προφήτης ἔδειται πανταχοῦ; κ. τ. λ. und *De vit. Mosis l. III.* S. 23 sqq. p. 681 sqq. wo er zu beweisen sucht, daß Mose, den er schon als den besten König, Gesetzgeber und Hohenpriester dargestellt hatte, auch προφητῶν δοκιμώτατος gewesen sei. Darauf kommt er auch *De praem. et poen.* wieder zurück S. 9. p. 918 C: ἦν (εὐσέβειαν καὶ δικαιοσύνην) ἐκληρώσατο διαφερόντως ὁ θεολόγος Μωϋσῆς διὸ μετὰ μυρίων ἄλλων τεττάρων ἄθλων ἐξαιρέτων τυγχάνει, τυχὼν βασιλείας, νομοθεσίας, προφητείας, ἀρχιερωσύνης κ. τ. λ. So kann denn auch namentlich an unserer Stelle nach dem Zusammenhange, zumal wenn wir auf das später Folgende achten, kein Zweifel sein, daß Mose unter den προφῆταις mit einbegriffen zu denken ist. Es kann hier nur die Absicht sein, die sämtlichen früheren Offenbarungen der Letzten in Christo geschehenen gegenüberzustellen; unter jenen aber behauptete den ersten Platz die Offenbarung des bei den Juden noch immer als gültig betrachteten Gesetzes, an welche die folgenden Offenbarungen, die

ἀληθείᾳ βεβαιωθείσας, οὐ κατεχόμενος ἐδέσπισε; τί δὲ Ἰσαάκ; τί δὲ Ἰακώβ; καὶ γὰρ οὗτοι διὰ τε πολλῶν ἄλλων καὶ μάλιστα διὰ τῶν εἰς τοὺς ἐγγόνους προσερχεσθαι ὁμολογοῦνται προφητεύσαι.

den späteren Propheten zu Theil wurden, wiederanknüpften. Daher denn auch nachher dem Evangelium vorzugsweise die Offenbarung des Gesetzes entgegengestellt und Christus ganz speciell mit Mose verglichen wird.

Statt ἐν τοῖς προφήταις will Sam. Crell in seinem unter dem Namen L. M. Artemonius herausgegebenen *Initium evangelii Joannis restitutum P. I. p. 238 sqq.* lesen: ἐν τοῖς ἀγγέλοις, ohne alle äußere Autorität; s. gegen ihn die ausführliche Widerlegung von Wolf ad h. 1.

Diejenigen, zu denen Gott in den Propheten geredet habe, werden als die πατέρες bezeichnet, ohne allen Zusatz, was ein deutlicher Beweis ist, daß es Angehörige des Jüdischen Volkes waren, die der Verfasser beim Schreiben zunächst vor Augen hatte, und uns schon auf die Voraussetzung führen muß, daß es eine rein Jüdisch = Christliche Gemeinde war, woran der Brief gerichtet ist, da sich im Inhalte nirgends die geringste Andeutung findet, daß er ausschließlich für einen besonderen Theil der Gemeinde bestimmt sei. Die πατέρες sind hier im Allgemeinen die Vorfahren der Juden, namentlich die von Gott begnadigten, denen durch die Männer Gottes die göttlichen Offenbarungen zu Theil geworden waren. Eben so Act. 3, 22. rec.: Μωϋσῆς μὲν πρὸς τοὺς πατέρας εἶπεν. ^{a)} Vergl. Rom. 9, 5: ὧν οἱ πατέρες, und Sirac. cap. 44 in der Ueberschrift: πατέρων ὕμνος. Sonst gewöhnlich οἱ πατέρες ἡμῶν oder ähnlich.

Was nun aber schon in dem τοῖς πατράσιν liegt, daß die sämmtlichen hier gemeinten Offenbarungen, auch die

a) Michaelis will auch an unserer Stelle die πατέρας auf die zur Zeit des Mose lebenden Israeliten beschränken, offenbar gegen den sonstigen Inhalt des Satzes.

späteste derselben, bereits vor geraumer Zeit geschehen waren, das wird auch noch in dem vorhergehenden πάλαι hervorgehoben. Es beruht das darauf, daß der Kreis der früheren, alttestamentlichen Offenbarungen als mit dem Maleachi abgeschlossen betrachtet ward, seit welchem Propheten bis auf die Erscheinung Christi schon ein Zeitraum von 4—5 Jahrhunderten verflossen war. Eigentlich gehörte zu diesen alttestamentlichen Propheten auch der Täufer Johannes. Auf diesen ist hier indessen offenbar keine Rücksicht genommen. Seine Wirksamkeit war mit dem Auftreten des Erlösers fast gleichzeitig, so daß sie sich der Zeit nach davon nicht grade trennen ließ. Der Verfasser scheint aber hier gestrebt zu haben, zwischen den alttestamentlichen Offenbarungen und der in Christo geschehenen einen Gegensatz auch in Beziehung auf die Zeit hervorzuheben, und schon darüber konnte ihm die Berücksichtigung des letzten der alttestamentlichen Propheten, des Johannes, leicht ganz zurücktreten. Wobei aber auch das nicht außer Acht zu lassen ist, daß der Täufer zwar in der Weise der alten Propheten auftrat und vom Erlöser selbst als Prophet bezeichnet wird, aber von den Juden niemals auf bestimmte Weise als ein solcher anerkannt ist, und daher sein Verhältniß auch in der Betrachtungsweise der Jüdisirenden Leser ein anderes war als das der älteren Propheten. Auch von dieser Seite konnte er hier ganz unberücksichtigt bleiben, wenn gleich der Gedanke an ihn grade dem Verfasser des Briefes, wenn derselbe Apollon ist, ein ehemaliger Johannes-Jünger, besonders nahe liegen mußte.

Den Gegensatz gegen das πάλαι bildet nun das ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ^{a)}. Die Lesart

a) Ueber diese Formel hat Heinrichs einen Excurs.

des textus receptus hier ist ἐπ' ἐσχάτων τ. ἡ. τ. So hat Erasmus in seinen verschiedenen Ausgaben, und so ohne weiteres auch Beza (wie auch die späteren Stephanischen Ausgaben). Dagegen die andere Lesart mit ἐσχάτου Complutens. Stephan. 1. Bengel. Wetsten. Griesb. Matthaei. Knapp. Lachm. u. a. Letztere hat etwa 60 der verglichenen Handschriften für sich, unter ihnen A B D E (C hat am Anfange des Briefes bis 2, 4 eine Lücke); die Griechischen Patres theilen sich (schon Origenes hat an verschiedenen Stellen beide Lesarten), und die Versionen lassen sich für diesen Fall meistens mit Sicherheit nicht benutzen. Schon die Autorität der Handschriften läßt indessen über die älteste Lesart kaum einigen Zweifel übrig. Der Plural ist Emendation eines Abschreibers, welcher sich in das ἐσχάτου, was natürlich neutrum ist, nicht so gleich zu finden wußte, und dem vielleicht Stellen vorschwebten wie Genes. 49, 1: τὶ ἀπαντήσῃ ὑμῖν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν u. a. (s. weiter unten). Aber auch aus inneren Gründen ist hier das ἐσχάτου das Angemessenere, was sich indessen erst nach genauerer Betrachtung der ganzen Formel und der dabei zu Grunde liegenden Vorstellung ergeben kann.

Zu erklären ist der Ausdruck aus dem Sprachgebrauche der späteren Juden, der im Allgemeinen von den neutestamentlichen Schriftstellern aufgenommen ist, und wovon sich die Keime schon im A. T. finden. Bekanntlich ist es in der späteren Jüdischen Theologie ganz gewöhnlich, im Thalmud wie bei Rabbinen, den ganzen Kreislauf der Zeit mit bestimmter Unterscheidung in den עָוֶן עָוֶן, αἰὼν οὗτος, und den עָוֶן עָוֶן αἰὼν ἐρχόμενος oder μέλλον einzutheilen. Eine Verschiedenheit der Vorstellung und des Sprachgebrauches findet aber hier statt in Ansehung des Verhältnisses der Zeit

des Messias (יְמֵי מָשִׁיחַ) zu jenen beiden Perioden. Es ist hierüber am Ende des 17ten Jahrhunderts ein gelehrter Streit geführt besonders zwischen Sak. Rhenferd und Herrn. Witsius. In früherer Zeit scheint es ziemlich recipirt gewesen zu sein, die Zeit des Messias als ein Bestandtheil des אַחֲרַיָּהוּ zu betrachten. Dagegen hatte Rhenferd irgendwo die Behauptung ausgesprochen, daß von Jüdischen Schriftstellern unter אַחֲרַיָּהוּ niemals die יְמֵי מָשִׁיחַ verstanden würden. Hierdurch ward Witsius zu seiner Abhandlung *De seculo hoc et futuro* veranlaßt (erschien zuerst zu Leiden als besondere akademische Dissertation, dann in seinen *Miscellan. Tom. I. l. II dissert. 6*; auch in Meuschen *Nov. Test. ex Talmud. illustr. p. 1170—1183*), worin er zu beweisen suchte, daß jene Formel: *seculum futurum* bei den Jüdischen Schriftstellern, wie in mehrfacher anderer Beziehung, als von dem Zustande der Seelen nach dem Tode, von der Zeit der Auferstehung der Todten, so auch bestimmt von den Tagen des Messias gebraucht werde. Dieser Abhandlung setzte Rhenferd eine zwiefache Dissertation über den אַחֲרַיָּהוּ und namentlich über das Verhältniß der Tage des Messias zu demselben entgegen (1693), woran sich noch die *Vindiciae sententiae de seculo futuro* anschließen (alle drei Abhandlungen in seinen *Opp. ed. Mill. p. 34 sqq. p. 887 sqq.*, und bei Meuschen *l. l. p. 1116—1171*, die beiden ersteren auch in Rhenferd *Syntagma dissertatt. de stylo N. T. p. 635—678.*). Mit großer Gelehrsamkeit und Belesenheit in den thalmudisch-rabbinischen Schriften sucht er hier den Beweis zu liefern, daß diese Schriftsteller jene Formel אַחֲרַיָּהוּ niemals von der Zeit des Messias setzen, sondern diese letztere immer zum הַיָּמִים אֵלֶּיךָ rechnen und als dem אַחֲרַיָּהוּ vorangehend bezeichnen. Daß dieses die gewöhnliche Weise ist, hat er denn auch aufs evidenteste dar-

gethan durch zahlreiche Stellen aus verschiedenen Zeitaltern, worin die יְמֵי מָוֶת הַמָּשִׁיחַ ausdrücklich zum יְהוָה gerechnet, oder namentlich als das Einzige, worin sie sich unterscheiden, die Dienstbarkeit der (heidnischen) Völker oder Reiche (עֲבֹדָה מְלִכּוּוֹת) bezeichnet, der עֲבֹדָה aber davon noch bestimmt unterschieden wird. So z. B. *Schabbath. fol. 63*: Dixit R. Chijja, Bar Abba: omnes prophetae omnino non sunt vaticinati nisi de diebus Messiae; sed quoad futurum seculum (לְעוֹלָם הַבָּא) oculus non vidit praeter te, o Deus cet. (Is. 64, 4). *Ibid.*: Dicunt vero, R. Eliezerem mutasse sententiam et dixisse: ne quidem in diebus Messiae cessabunt (arma), sed cessabunt, ecce, in seculo futuro. *Erachin. fol. 13, 2*: Cithara sanctuarii septem tantum chordarum erat. — cithara in diebus Messiae octo chordarum erit, et in seculo futuro decem chordarum. Dasselbe *Midrasch Tillin ad Ps. 81. Moses Maimon. hilchot theschubha cap. 9*: et finis omnis mercedis et bonum extremum, cuius neque cessatio est neque imminutio, est vita seculi futuri (חַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא); at dies Messiae sunt hoc seculum (אֲבָל יְמֵי הַמָּשִׁיחַ הוּא הָעוֹלָם הַזֶּה), et mundus more suo procedit, nisi quod regnum redibit ad Israëlem. Et dixerunt jam olim primi sapientes: non est differentia inter hoc seculum et dies Messiae, nisi sola servitus regnorum. — *Id. hilchoth melachin cap. 9*: omnis Israëel, prophetae et sapientes eorum, desiderarunt dies Messiae, ut requiescerent a regnis, quae non permittunt illis legi rite vacare, et ut requiem sibi invenirent et proficerent in sapientia, quo tandem mererentur seculum futurum (כִּדְרֵי שִׁזְמוֹן לְעוֹלָם הַבָּא). — Et finis omnis mercedis, quod bonum est extremum — est vita seculi futuri; at dies Messiae sunt hoc seculum cet. (wie in der vorigen Stelle). — Damit stimmt zusammen, daß auch diejenige Auferstehung der

Todten, welche bei der Erscheinung des Messias erwartet wird, nämlich die der frommen gläubigen Israeliten, gleichfalls noch dem עולם הבא zugetheilt wird. So namentlich R. Saadias Gaon in seinem Buche *Emunoth*. fol. 45, 1, wo die Worte Ezech. 37, 12: „ich führe euch hervor aus euren Gräbern“ ausschließlich auf die Israeliten bezogen, und dann der Zusatz: „und ich bringe euch ins Land Israel“ zum Beweise benutzt wird, daß diese Verheißung sich auf den עולם הבא, nicht auf den עולם הזה beziehe. *Ibid.* col. 2: Inveni porro effatum Danielis: et multi ex dormientibus in pulvere evigilabunt. — Hoc vero effatum angeli ad Danielelem absque dubio in hoc seculo eveniet. Was im Folgenden weiter erörtert wird (s. *Rhenferd dissert. II* §. 6). — *Ibid.* fol. 36, 1 wird verneint, daß die Auferweckten wieder von neuem sterben, in den Staub zurückkehren; vielmehr werde Gott sie versehen von den Tagen des Messias zu den Freuden des עולם הבא. — Auf der andern Seite nun aber ist wol nicht in Abrede zu stellen, daß Rhenferd zu weit gegangen ist, wenn er leugnet, daß bei diesen Jüdischen Schriftstellern überhaupt jemals die Tage des Messias dem עולם הבא zugetheilt würden, und daß er, indem er die dafür von Anderen, namentlich von Witsius geltend gemachten Beweisstellen sämmtlich zurückweist oder verdächtigt, sich mitunter einer gezwungenen Auslegung und willkürlichen Kritik bedient. Gegen Rhenferd haben sich in der Beziehung namentlich Mill (in der Ausgabe seiner Werke) und Christ. Schöttgen (*Hor. Hebr. et Talmud. T. I. p. 1153 — 58. T. II. p. 23 sqq.*) erklärt. Stellen, worin am deutlichsten die Tage des Messias mit zum Seculum futurum gerechnet scheinen, sind z. B. *tr. Sanhedrin fol. 110, 2*: Tradiderunt magistri: decem tribubus non erit portio in seculo futuro, sicut dicitur:

(Deuter. 29, 28). „et exstirpavit eos de terra ipsorum“ in seculo hoc, „et abjecit in terram alienam“ in seculo futuro. Ita quidem Rabbi (Iuda) sentit. Sed R. Simeon Iudae filius, Acconensis dixit nomine R. Simeonis: Quod si opera illorum similia fuerint hodiernis, non redibunt; sin vero, redibunt. Rabbi dicit: pervenient illi ad seculum futurum. Hier hat die Glosse bei den ersteren Worten: „Sunt qui explicant: decem tribubus non erit sors in seculo futuro,“ id est in diebus Messiae; welche Erklärung auch die allein richtige und dem Zusammenhange der Stelle angemessene ist. — *Sanhedr. fol. 98, 1*: R. Iosuah filius Levi invenit Eliam stantem ad ostium speluncae R. Simeonis, f. Iochai, cui dixit: num ego perventurus sum ad seculum futurum (אחרי לעלמא דאורי). Elias respondit: si dominus hic (Schechina) voluerit. R. Iosuah postea perrexit: quando veniet Messias? (was sonder Zweifel so gemeint ist, daß die Ankunft des Messias mit dem Eintritte des ע' דבא = ע' דאורי zusammenfalle; s. Schöttgen *I p.* 1155). *Tharg. ad 1 Reg. 4, 33*: in seculo hoc et in seculo futuro Messiae (בעלמא דהדין ובעלמא דאורי דמשוהא). — An anderen Stellen erscheinen die ימיה דמשיחא ausdrücklich von beiden, von dem ע' דהדין und von dem ע' דהבא geschieden und in die Mitte gestellt. So *Tr. Sevachin fol. 118, 2* (ad Deuter. 33, 12): „protegit ipsum“ id est hoc seculum (זה דע' דהדין), „omni die“ id est dies Messiae, „et inter humeros ejus habitat, id est seculum futurum. Aehnlich *Ialkut Rubeni fol. 35, 2 ad Genes. 15, 1* und *Tr. Schabbath fol. 35, 2* zu Ruth 2, 14 (s. bei Schöttgen *l. l.* 1157). Dahin gehört auch die Stelle *Nezach Israel cap. 27* (bei Rheunford *dissertat. II. §. 39*), wo es als die Bestimmung der Tage des Messias angegeben wird, daß sie dem Menschen den Uebergang zu einer höheren Stufe vera

mitteln, da er nicht unmittelbar von der untersten Stufe, welche הזה העולם sei, sich zu der höchsten, welche die Auferstehung der Todten und הזה העולם sei, zu erheben vermöge ^{a)}).

Darin indessen stimmen diese Jüdischen Schriftsteller alle überein; daß die Erscheinung des Messias am Ende der ersten jener beiden Perioden, des עולם הזה erfolgt. Und dieses drücken sie aus mit den Formeln, derselbe erscheine בסוף באתרית הימים, בסוף הזמן, יומיא. Das letztere ist eine alttestamentliche Formel, die nach ihrem ursprünglichen Sinne nichts weiter aussagt als: in der Folgezeit, in der Zukunft. Da sie aber mehrmals bei Weissagungen steht, die einen messianischen Charakter an sich tragen, so haben die Jüdischen Ausleger dieselbe als die eigentliche Bezeichnung für die messianische Zeit, für den Eintritt der Tage des Messias aufgefaßt. S. *Kimchi ad Ies. 2, 2*: Ubicunque leguntur haec verba: באהרית הימים, ibi sermo est de diebus Messiae. *Moses Nachmanid. ad Ies. 49, 1*: כי לדברי הכל באהרית הימים ימות המשיח הם

a) Vergl. noch Elias Levita in seinem *Tisbi* unter d. W. עולם: Dissentiunt recentiores circa tempus seculi futuri (על זמן עולם הבא); alii dicunt, esse seculum animarum, nimirum mox post mortem, alii tempus dierum Messiae, alii (tempus) post resurrectionem mortuorum. — Ueber den ganzen Gegenstand s. auch *Koppe excurs. 1 ad Ephes. de formulae αὐτὸς οὗτος et αὐτὸς μέλλων similis Judaicae הזה העולם et ע' הבא in N. T. sensu*; (wo jedoch die wirklich stattfindende Verschiedenheit der Vorstellung nicht gehörig anerkannt und fälschlicher Weise bloß auf einen verschiedenen Sprachgebrauch in Ansehung des ימות המשיח zurückgeführt ist); *Bertholdt Christologia* §. 11; — *de Wette bibl. Dogmatik* §. 196.

nium: in *extremo dierum* sunt dies Messiae. Daher erklärt sich denn leicht der konstante Gebrauch dieser Formel und der anderen ihr nachgebildeten bei den thalmudisch-rabbinischen Schriftstellern selbst. — Die LXX haben nun jene Formel Ies. 2, 2 durch: ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις gegeben, gewöhnlicher aber ἐν' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν oder ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, ersteres Genes. 49, 1. Deuter. 32, 20. Ezech. 38, 16. Mich. 4, 1. Dan. 2, 28, letzteres Numer. 24, 14. Deuter. 4, 30. Dan. 10, 14. An mehreren Stellen ist die Lesart zwischen beiden Formeln in den verschiedenen Handschriften schwankend; als Ierem. 23, 20. 49, 39 (cod. Vat. ἐσχάτου, Alex. ἐσχάτων) Hos. 3, 5 (Vat. ἐσχάτων. Alex. ἐσχάτου), Ezech. 38, 16 (cod. Vat. Alex. ἐσχάτων, al. ἐσχάτου). Eben so schwankt die Lesart bei derselben Formel 2 Petr. 3, 3 (Rec. ἐσχάτου Lachm. ἐσχάτων nach A B u. a.) Vergl. 1 Petr. 1, 20 (Rec. ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων Lachm. ἐπ' ἐσχάτου τ. χ. nach A B u. a.). Darnach könnte man nun meinen, daß an unserer Stelle an und für sich beide Lesarten gleich angemessen, und das ἐσχάτων dem Hellenistischen Sprachgebrauche eben so gemäß wäre, wie das ἐσχάτου. Allein es gestaltet sich der Ausdruck hier etwas anders, wie an den sämtlichen oben angeführten Stellen, durch das hinzugefügte τούτων. Dieses läßt sich nicht wohl anders fassen als so, daß die ἡμέραι αὗται an sich dem הַיּוֹם הַזֶּה entsprechen. Da aber würde es immer als eine nicht ganz angemessene und natürliche Bestimmtheit der Zeitangabe erscheinen, wenn es hieße, Gott habe in Christo geredet in den ἐσχάταις ἡμέραις des αἰῶνος τούτου, dagegen passender die größere Allgemeinheit des Ausdrucks, die in dem neutrum τὸ ἐσχάτον liegt. So daß also auch von der Seite her die Lesart der ältesten und meisten Handschriften empfohlen wird.

Zur genaueren Auffassung dieser Formel aber in ihrem Verhältnisse zu der im N. T. überhaupt herrschenden Rede-weise ist noch Folgendes zu bemerken. Im neutestamentlichen Sprachgebrauche wird der Anfang des Reiches Gottes oder Christi auf zwiefache Weise dargestellt, theils als schon eingetreten mit der Erscheinung Christi in seiner Fleischwerdung oder seiner öffentlichen Wirksamkeit zur Gründung einer Gemeinde, theils als noch bevorstehend bei der Wiederkunft des Herrn, welche (und dieses ganz herrschend) als seine eigentliche *παρουσία* bezeichnet wird; da wird als der Anfang des Reiches Gottes die alsdann zu erwartende Vollendung desselben, die Erscheinung seiner vollständigen Herrlichkeit gesetzt. In diese letztere wird denn auch gewöhnlich der Anfang des αἰῶν μέλλων so wie die συντέλεια τοῦ αἰῶνος (τούτου) gesetzt. Da aber die Gläubigen diese Wiederkunft des Herrn und die damit verbundene Erneuerung der Welt als sehr nahe erwarteten, so konnten die neutestamentlichen Schriftsteller wol auch schon die ihnen gegenwärtige Zeit als die ἐσχάτας ἡμέρας und ähnlich bezeichnen. So Iacob. 5, 3: ἐθνησανγρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις. Iud. B. 18: ἔλεγον ὑμῖν, ὅτι ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου ἐλεύσονται ἐμπαῖκταις. (leben die Menschen, welche Judas beim Schreiben als gegenwärtig vor Augen hatte). 2 Petr. 3, 3 (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν auch in Beziehung auf die Zeit, die dem Pseudo-Petrus beim Schreiben gegenwärtig war). Vergl. 1 Ioh. 2, 18. Selten dagegen ist es, daß die erste Erscheinung Christi selbst von den neutestamentlichen Schriftstellern, welche dieselbe hinter sich hatten, als am Ende der Tage, der Zeiten oder der Welt erfolgt bezeichnet wird. Doch finden wir es so 1 Petr. 1, 20: χριστοῦ προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων (sowohl ib. B. 5: σωτηρίαν ἐτοιμὴν ἀποκαλυφ-

ἤναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ). Und so am entschiedensten in unserm Briefe, wo es darnach nicht bloß hier heißt, daß Gott in Christo geredet habe ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, sondern auch Kap. 9, 26, daß Christus zur Tilgung der Sünde durch sein Opfer ein für alle Mal πεφανέρωται ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων. Hier wird auch die mit der ersten Erscheinung Christi und der Stiftung seiner Gemeinde beginnende neue Ordnung der Dinge Kap. 9, 10 als der καιρὸς διορθώσεως bezeichnet. Und wenn wir Kap. 2, 5. 6, 5 beachten, wo an der ersteren Stelle die neue Weltordnung, welche nicht Engeln untergeordnet, sondern durch den Herrn vermittelt werden sollte, als die οἰκουμένη μέλλουσα bezeichnet wird, und an der anderen von den Kräften des μέλλον αἰῶν die Rede ist, als welche die Gläubigen von ihrer Bekehrung an zugleich mit dem Worte Gottes geschmeckt haben, so hat es, in Verbindung mit den anderen Stellen, fast den Anschein, als ob unser Verfasser den αἰὼν μέλλον schon mit der ersten Erscheinung Christi begonnen habe; worin sich denn recht entschieden das Bewußtsein aussprechen würde, daß mit dem Christenthume auch in seiner irdischen Erscheinung etwas wesentlich Neues eingetreten sei, eine ganz neue Ordnung der Dinge, welche dem inneren Wesen nach gegen die bisher im alten Bunde oder im Judenthum bestandene einen entschiedeneren Abschnitt bilde, wie jede künftige Entwicklung des Reiches Gottes und auch selbst die letzte große Katastrophe desselben, mit welcher der Brief sich im Folgenden als dem Eintritte der göttlichen κατάνανσις und der Sabbathruhe für die Gläubigen weiter beschäftigt, gegen die schon in der ersten Christlichen Kirche gebildete Gestaltung desselben. Dieses scheint auch schon Joh. Gerhard z. d. St. sagen zu wollen: — vocatur autem tempus apostolorum novissimum ratione immediatae revelationis, siqui-

dem post Christi adventum, completis omnibus mysteriis ad illum pertinentibus, nihil aliud quam mundi finis et novissimus Christi adventus expectandus. Die Alten dagegen begnügen sich hier mit der Andeutung des Tröstlichen, das in dieser Bezeichnung liege, als welche auf das nahe Ende des Kampfes der Gläubigen hinweise. So Chrysostomus: καὶ καλῶς εἶπεν ἐπ' ἔσχάτων τῶν ἡμερῶν καὶ τοῦτο γὰρ αὐτοὺς διανίστησι καὶ παρακαλεῖ ἀπειρηκότας λοιπόν· ὥσπερ γὰρ ἀλλαχοῦ λέγει· ὅτι ὁ κύριος ἐγγύς, μηδὲν μεριμνᾶτε (Philip. 2, 5), καὶ πάλιν· νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἢ σωτηρία, ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν (Rom. 13, 11), οὕτω καὶ ἐνταῦθα. τί οὖν ἐστὶν ὃ λέγει; ὅτι πᾶς ὁ ἐν τῷ ἀγῶνι καταναλωθεὶς, ἐπειδὴ ἀκούσῃ τοῦ ἀγῶνος τὸ τέλος, ἀναπνεῖ μίκρον, εἰδὼς ὅτι τῶν πόνων μὲν ἐστὶ τὸ τέλος, τῆς δὲ ἀναπαύσεως ἀρχή. Eben so Dekenius und Theophylakt.

Diejenigen, zu denen Gott im Sohne geredet habe, werden bezeichnet als ἡμεῖς, welches, im Gegensatz gegen die πατέρας, ganz im Allgemeinen alle diejenigen umfaßt, die dem hier genannten Zeitalter, dem ἔσχατον τῶν ἡμερῶν τούτων angehören, und zwar namentlich die Juden der Zeit, ohne Rücksicht darauf, ob diese Offenbarung Gottes an die einzelnen auf unmittelbare Weise gelangt war, durch Christum selbst, oder auf mittelbare, durch seine Jünger.

Eine Beachtung verlangt noch das ἐν υἱῷ ohne Artikel. Wäre υἱὸς gradezu als Bezeichnung des Sohnes Gottes κατ' ἔξοχην gemeint, wie sich ὁ υἱὸς ohne Zusatz so häufig besonders bei Johannes findet, im Evangelium und in den Briefen, so würde der Artikel auch hier eben sowohl gesetzt sein, wie B. 8., da unser Verfasser sonst in der Anwendung desselben ziemlich genau ist. Wir müssen wol hier das υἱὸς nicht als eigentliche bestimmte Benennung der Per-

son des Mittlers fassen, sondern unbestimmter, nur als allgemeine Hinweisung auf sein Verhältniß zu Gott: in einem welcher (nicht bloß Prophet, sondern) Sohn war; wie 7, 28: ὁ νόμος γὰρ ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς ἔχοντας ἀσθενεῖαν, ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον. Vergl. 3, 6: χριστὸς ὡς υἱός. 7, 8: καίπερ ὢν υἱός. Da ist denn, daß hier der Sohn Gottes in dem eminentesten Sinne gemeint sei, nicht in dem Worte an sich enthalten; es ergibt sich aber schon aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, und noch bestimmter wird es in den sich hieran anschließenden relativen Sätzen ausgesprochen.

Auch Böhm e beachtet das Fehlen des Artikels, erklärt es sich aber daher, weil υἱός gleichsam wie ein nomen proprium für den Messias stehe, und ebenso Kap. 5, 8. 7, 28, weshalb er auch an diesen Stellen das Wort mit einem großen Anfangsbuchstaben geschrieben haben will.

B. 2. In diesem Verse ist in beiden Hemistichen noch Gott Subject, und der Sohn, der eigentlich für den Sinn den Hauptbegriff bildet, als Object gestellt, während derselbe im Folgenden als Subject hervortritt. Im ersteren Gliede ist die Formel τιθέναι mit einem doppelten Accusative zwar dem Gebrauche der Hebräischen Verba נָתַן und נָתַתּוּ in derselben Verbindung entsprechend. Doch haben wir, bei dem so wenig Hebraisirenden Kolorit, welches unser Brief in Allem, was grammatische Verbindung betrifft ^{a)}, an sich

a) Etwas anders verhält es sich allerdings mit dem Gebrauche einzelner Wörter, besonders Nomina, die Hauptbegriffe ausdrücken, deren Anwendung sich auch in unserm Briefe häufigst nur durch Zurückgehen auf den Sprachgebrauch

trägt, keine Veranlassung hier die Anwendung dieser Formel aus einem directen oder indirecten Einflusse des Hebräischen abzuleiten ¹⁾, da dieselbe auch eine echt Griechische ist, analog der synonymen Formel *ποιεῖν τινα τι* und ähnlichen, und sich bei den besten Schriftstellern findet. Z. B. *Xenoph. Cyrop. IV, 6, 2*: ὥσπερ ἂν εὐδαίμονα πατέρα παῖς τιμῶν τιθεῖη. *Id. de Lacedaem. rep. p. 684*: θεῖς τοὺς γερόντας κυρίους τοῦ περὶ τῆς ψυχῆς ἀγῶνος. *Herodian. V, 7, 10*: θέμενος αὐτὸν υἱὸν καὶ κοινωνὸν τῆς ἀρχῆς. *Aelian. V. H. XIII, 6. Arrian. Epist. l. III, 1. Eurip. Phoen. 871 u. a. s. Elsner z. d. St. Alberti zu 1 Cor. 9, 18.*

Was die Bedeutung von *κληρονομός* betrifft, so wie von dem davon abgeleiteten *κληρονομεῖν* (B. 4), so werden wir etymologisch, nach ihrer Bildung aus *κληρος* und *νομεσθαι* (worüber s. *Balckenaer z. d. St.*), auf den Begriff des Besitzens oder vielmehr des zum Besitze Erlangens durchs Loos geführt. Doch kommen sie in dieser Bedeutung selbst im Sprachgebrauche nicht leicht vor, sondern das Ver-

der Juden der Zeit und der alttestamentlichen Schriftsteller erklärt. Allein ohne einen Hebraisirenden Charakter in diesem Sinne wäre die Abfassung neutestamentlicher Schriften überhaupt schlechterdings unmöglich gewesen; s. meine Bemerkungen darüber *Hall. allg. Litt. Zeit. 1830. G. B. St. 4. S. 26 sq.*

- a) Anders ist der Fall Kap. 10, 3: ἐκδεχόμενος ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ, wo der Gebrauch dieser Formel seinen Grund in der Berücksichtigung der früher (Kap. 1, 13) ausdrücklich angezogenen Psalmstelle hat, und wo dieselbe aus diesem Grunde auch wohl würde beibehalten sein, wenn sie auch weniger Griechisch wäre.

hum nur in der Bedeutung: etwas als sein Loos, d. h. als seinen bestimmten, ihm gebührenden Antheil erhalten. *z. B. Dionys. Hal. art. rhetor. VII, 3: τοῖς ἀγωνιζομένοις καὶ κληρονομεῖν μέλλουσι τῆς τοῦ ἀγῶνος δόξης. Polyb. p. 988: . . . κληρονομήσειν παρὰ πᾶσι τοῖς Ἑλλήσι τὴν ἐπ' ἀσεβείᾳ δόξαν. p. 1077: παραπλησίαν δέ τινα τοῦτω φήμην ἐκληρονόμησεν ἐπὶ γῆρως καὶ Πτολεμαῖος.* Darnach erklärt sich denn der Gebrauch des Verbi *B. 4: διαφωρότερον . . . κεκληρονόμηκεν ὄνομα*, er hat gleichsam zu seinem Antheile einen vorzüglicheren Namen erlangt. Vgl. *Sirac. 6, 1: ὄνομα . . . πονηρὸν αἰσχύνῃν καὶ ὄνειδος κληρονομήσει.* Ganz besonders steht es aber bei den Griechen in Beziehung auf den Antheil, den jemand durch Erbschaft erhält, für: erben, beerben, das Verbum mit verschiedenen Constructionen, über welche s. *Stephanus u. d. W. Lobeck ad Phrynich. p. 129*, auch *Kuinöl z. d. St.* In der Schrift steht das Wort ganz besonders von dem Erlangen des Antheiles der Israeliten an dem ihnen von Gott verheißenen Lande und an allen daran geknüpften oder darunter begriffenen göttlichen Segnungen, die als das Loos der Frommen und Gläubigen, als das ihnen gebührende Besizthum betrachtet werden, wobei sich denn leicht, obwohl nicht überall noch auch nothwendig, der Begriff einer eigentlichen Erbschaft anschließt, da das Anrecht daran von der — leiblichen oder geistlichen — Abstammung von Abraham, als welchem die Verheißungen darüber für ihn selbst und seinen Saamen gegeben waren, abgeleitet wird. Auf entsprechende Weise wird denn auch das Nomen *κληρονόμος* gebraucht. An unserer Stelle wird es von manchen Auslegern gradezu für *κύριος*, dominus oder possessor genommen; doch kommt es ohne weiteres dafür eben so wenig vor, als das Verbum gradezu für possidere oder auch nur consequi. An unserer

Stelle wird sich das für jeden klar herausstellen aus der Bemerkung, daß κληρονόμος πάντων, auch abgesehen von der Verbindung worin es hier steht, nicht als eine Bezeichnung Gottes selbst, des Vaters, hätte gesetzt werden können. Auf jeden Fall liegt das darin, daß der Besitz des Sohnes und seine Herrschaft über alle Dinge ihm gleichsam wie das ihm gebührende Theil verliehen sei, nämlich vom Vater; aber auch das hat wohl durch das Wort mit angedeutet werden sollen, daß diese Verleihung geschehen sei eben in Gemäßheit des zwischen ihnen stattfindenden Verhältnisses als Vaters und Sohnes. Auf diese Weise faßt es schon Chrysostomus — der nur noch das mit hineinlegt, daß die Herrschaft nicht könne von ihm genommen werden: ἐθηκε κληρονόμον, τουτέστι τοῦτον κύριον ἁπάντων ἐποίησεν — τῷ δὲ τοῦ κληρονόμου ὀνόματι κέχρηται δύο δηλῶν, καὶ τὸ τῆς νιότητος γνήσιον καὶ τὸ τῆς κυριότητος ἀναπόσπαστον. Ebenso Theophylakt. Von neueren Auslegern urgiren den Begriff des Erbes namentlich Bengel und Cramer, welcher letztere bei dieser Bezeichnung die Vorstellung zu Grunde liegend glaubt, daß der Sohn kein bloß geschenktes oder erworbenes Recht der Herrschaft über Alles besitze, sondern ein natürliches in der Beschaffenheit seines Wesens gegründetes; ferner Seyffarth *de ep. ad Hebr. indole* p. 64 sq. Ruinöl.

Das πάντων wird fast allgemein als neutrum genommen, und das sonder Zweifel mit Recht. Chrysost.: πάντων, τουτέστι τοῦ κόσμου παντός. — Es fragt sich aber, ob diese κληρονομία des Sohnes von einem Besitze und einer Herrschaft gemeint ist, die derselbe schon vor seiner Fleischwerdung inne hatte, oder von einer solchen, die ihm zu Theil ward, nachdem er auf Erden sein Werk vollbracht hatte und zu seinem Vater in den Himmel zurückgekehrt war. Das letztere wird ausdrücklich schon von den patristischen Ausle-

gern geltend gemacht, Chrysostomus, Theodoret, Dekumenius, Theophylakt, eben so Primasius, Thomas Aq.; auf dieselbe Weise beziehen es Erasmus (Paraphr.), Calvin, Camero, Corn. a Lapide, Gerhard, Galov, Seb. Schmidt, Wittich, Braun, Calmet, Storr, desgleichen Hammond, Schlichting, Grotius, Limborch, u. a. Die Kirchenväter und orthodoxen Ausleger der neueren Zeit fanden ein Interesse, ohne weiteres diese Ansicht festzuhalten, wornach es sich auf die Menschheit Christi beziehen ließ, um allen Schein abzuwehren, als ob der Sohn seiner Gottheit nach zu dem Vater in einem untergeordnetem Verhältniß stehe; sie führen, wie schon Chrysost. als Parallele die auf gleiche Weise bezogene Stelle Ps. 2, 8 an: αἰτῆσαι παρ' ἐμοῦ καὶ δώσω τὰ ἔθνη τῇν κληρονομίαν σου. Theodoret: ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων ὁ Θεὸς ἀπόστολος ἤρξατο, καὶ τὰ ταπεινότερα πρῶτον λέγων οὕτως ἀπτεται μειζόνων· κληρονόμος γὰρ πάντων ὁ δεσπότης Χριστός, οὐχ ὡς Θεός, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος· ὡς γὰρ Θεὸς ποιήτης ἐστὶ πάντων. ὁ δὲ πάντων δημιουργὸς φύσει πάντων δεσπότης· ὁ δὲ κληρονόμος ἀποφαίνεται κύριος ὧν οὐκ ἔν πάλαι δεσπότης κ. τ. λ. — Von einer andern Seite werden die Socinianer und die ihrer Vorstellung über die Person Christi sich nähernden Ausleger zu derselben Beziehung veranlaßt, da sie eine Präexistenz des Sohnes Gottes nicht zugeben; wodurch sie denn auch zu ungrammatischen und unphilologischen Erklärungen des folgenden Gliedes genöthigt werden. Wenn wir auf dieses letztere nach dem allein statthafsten Sinne und auf den engen Zusammenhang desselben mit unserem Gliede sehen, so dürfen wir gewiß nicht Bedenken tragen, dieses, wie z. B. namentlich Bengel (auch Cramer, der nur beide Beziehungen mit einander verbinden will) auf ein Verhältniß zu beziehen, worin der Sohn Got-

tes schon vor der Fleischwerdung gestellt war. Von dem Zustande der Erhöhung nach dem auf Erden von dem fleischgewordenen Sohne Gottes vollbrachten Werke ist erst im letzten Gliede des dritten Verses die Rede.

Das folgende Glied lautet text. rec.: δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν. Statt dessen haben in anderer Ordnung: δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας die ältesten handschriftlichen Zeugen A B D E und 2 codd. minusc., unter denen sich aber der ziemlich alte Nro. 53 befindet (cod. Uffenbach, jetzt zu Hamburg, der zwei Fragmente aus unserm Briefe enthält); eben so Euseb. Athanas. Cyr. Tit. bostr. Auf dieselbe Stellung führen uns auch die Peschito und die Lateinischen Uebersetzungen, wenn gleich sich für dergleichen die Versionen mit einiger Sicherheit immer nicht als Zeugen anführen lassen. Bengel in seiner Ausgabe stellt dieses der recipirten Lesart gleich; in seinem Gnomon bezeichnet er es bestimmter als antiquum verborum ordinem, wornach er die Worte erklärt; Griesbach ist geneigt es für das richtige zu halten; Lachmann hat es in den Text aufgenommen, und sonder Zweifel ist es das ursprüngliche. Die Umstellung, wie sie sich in der Recepta findet, ist daher entstanden, weil man meinte, den Nachdruck auf das Object legen zu müssen, auf τοὺς αἰῶνας, als bilde dieses einen Gegensatz gegen πάντων, wo denn die Stellung des καὶ unmittelbar davor allerdings würde angemessener gewesen sein. Allein der Nachdruck und das Gegensätzliche liegt vielmehr, wie richtig Bengel bemerkt hat und wie sich nachher deutlicher herausstellen wird ^{a)}, in dem Verbo ἐποίησεν, wo

a) Dieses erkennt auch Böhm, ohne daß er jedoch auf diese Lesart Rücksicht nimmt. Gebilligt wird dieselbe dagegen nach dem Vorgange Bengels auch von Uhl and.

denn diese Stellung des ἐποίησεν unmittelbar hinter καὶ auch aus inneren Gründen vorzuziehen ist, so daß diese das Zeugniß der ältesten Handschriften bestätigen.

Die Worte selbst aber haben verschiedene Erklärungen erfahren. *Αἰών* — zusammenhangend mit *αἰ* — bezeichnet ursprünglich die Zeit in ihrer ununterbrochenen Dauer, und kann dann nach dem Zusammenhange in verschiedenen Beziehungen gebraucht werden; z. B. in Beziehung auf die ununterbrochene Dauer des menschlichen Lebens, oder der Welt überhaupt, oder in noch mehr unbegrenztem Sinne. Ganz ähnlich ist das Hebräische *עוֹלָם*, dem auch *αἰών* in der Griechischen Bibel ganz herrschend entspricht. Namentlich auch für den späteren Gebrauch jenes Wortes in den Formeln *יהוה עוֹלָם* und *אֱלֹהֵי עוֹלָם* ist im Hellenistischen *αἰών* der ganz gewöhnliche Ausdruck. In Beziehung auf diesen Gebrauch erklärt an unserer Stelle das Wort Herr Dr. Paulus ^{a)} von jenen beiden Weltepochen, der vor-messianischen und der messianischen, welche beide Gott durch den Messiasgeist bewirkt habe, sofern bei der wirklichen Erscheinung des Messias die eine aufhörte und die andere ihren Anfang nahm. Man sollte indessen denken, abgesehen von anderen Gründen, wenn der Verfasser so bestimmt grade zwei *αἰῶνες* gemeint hätte, daß er das durch Hinzufügung des Zahlworts oder auf andere Weise ausdrücklich würde bemerkt haben. — Die Grie-

a) In f. Bearb. des Brief., und früher schon in den Memorabilien St. 7 (Leipz. 1795) S. 198 — 204. (Ueber den Gebrauch des Wortes οἱ αἰῶνες Hebr. 11, 3. 1, 3 und den Zusammenhang der letzteren Stelle; er will hier auch das δι' οὗ als neutrum fassen = διὰ τοῦ λαλεῖν ἐν' ἐσχάτῳ τῶν ἡμερῶν τούτων, was er jedoch später scheint aufgegeben zu haben); auf dieselbe Weise (nach K u i n ö l) auch Volten, Stolz (Erläuterungen z. R. T. H. 6. S. 6 sq.).

chischen Cregeten, Chrysostomus, Theodoret, Deumenius, Theophylakt — und eben so Thomas Aq., und von neueren Auslegern namentlich Dan. Heinsius *Exercit. sacr. ad h. l.* — halten sich auch an die Bedeutung Zeit, verstehen es dann aber von der ganzen Reihe der Zeiten vom Anbeginn der Welt an bis zu ihrem Ende. Theodoret: ὁ . . αἰὼν οὐκ οὐσία τις ἐστίν, ἀλλ' ἀνυπόστατον χρῆμα, συμπαρομαρτοῦν τοῖς γεννητῇν ἔχουσι φύσιν. καλεῖται γὰρ αἰὼν καὶ τὸ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως μέχρι τῆς συντελείας διάστημα. — αἰὼν τοίνυν ἐστὶ τὸ τῇ κτιστῇ φύσει παρεξευγμένον διάστημα. Dabei argumentiren sie denn, daß, wenn der Sohn die Zeiten gemacht habe, er selbst über die Zeit, ewig sein müsse. Theodoret: τῶν αἰώνων δὲ ποιητὴν εἶρηκε τὸν υἱόν, αἰδίων αὐτὸν εἶναι διδάσκων, καὶ παιδεύων ἡμᾶς, ὥς αἰεὶ ἦν παντὸς οὐτινοσοῦν ὑπερκείμενος χρονικοῦ διαστήματος. In dessen ist an sich kaum zu glauben, daß der Schriftsteller sollte die Absicht gehabt haben, Christum hier durch einen so abstracten Gedanken zu verherrlichen, daß Gott durch ihn die Zeit überhaupt oder die Zeiten in ihrer Aufeinanderfolge geschaffen habe. Auch würde man für einen solchen Sinn hier nicht grade αἰῶνας erwarten, sondern vielmehr χρόνους καὶ καιροὺς vergl. Dan. 2, 21. — Die meisten Ausleger haben daher diese Erklärung auch verlassen, und es auf die Schöpfung der Welt selbst bezogen; und das sonder Zweifel mit Recht. Zuvörderst ist dieses dem Sprachgebrauche ganz angemessen. Es ist das wohl ausgegangen von jener Jüdischen Formel mit הָיָה מֵעוֹלָם αἰὼν οὗτος, wobei oft weniger an den Begriff der Zeit gedacht ward, als vielmehr an die Totalität desjenigen, was sich in der Dauer der Zeit äußerlich darstellt, an die Welt selbst, sofern sie sich in der Zeit bewegt. Dieses ist bei αἰὼν im N. T. an verschiedenen

Stellen unverkennbar der vorherrschende Begriff. So Matth. 24, 3. *τί τὸ σημεῖον... τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*. Und so schon Sapient. 13, 9: *εἰ γὰρ τοσοῦτον ἴσχυσαι εἰδέναι, ἵνα δύνῃται στοχάσασθαι τὸν τούτων* (der Dinge in der Welt) *δεσπότην πῶς ταχίον οὐχ εἶρον;* so wie LXX Ps. 66, 7: *τῷ δεσπόζοντι ἐν τῇ δυναστείᾳ αὐτοῦ τοῦ αἰῶνος* (was der Uebersetzer sonder Zweifel so gemeint hat, wenn gleich dort das hebräische *בְּיָמָיו* wohl anders zu fassen ist). Cohel. 3, 11: *σύμπαντα τὸν αἰῶνα ἔδωκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν*, wo es auch nicht wohl anders gemeint sein kann ^{a)}. In der letzteren Stelle ist wahrscheinlich auch das Hebräische selbst, *בְּיָמָיו*, für die Welt zu nehmen. Sicherer und häufiger kommt das Wort in diesem Sinne bei den späteren Juden vor, im Thargumischen (*בְּיָמָיו*) und Rabbinisch-Thalmudischen ^{b)}. Statt des Singulars findet sich in gleicher Bedeutung auch der Plural; so namentlich in der öfters von Gott vorkommenden Bezeichnung *רַב עוֹלָמֵי* dominus mundi, und *בּוֹרֵא עוֹלָמֵי* creator mundi. Dieses ist wohl davon ausgegangen, weil man, eben so wie man eine Mehrheit von Himmeln, den einen über den andern, annahm, so auch die Welt in verschiedene Stufen theilte, die man als verschiedene Welten bezeichnete, nämlich die un-

a) So hat es auch sonder Zweifel im Griechischen Texte des 4. Esr. gelautet, Kap. 6, 55: *quia propter nos creasti seculum*. v. 59: *et si propter nos creatum est seculum, quare non haereditatem possidemus cum seculo?*

b) So auch im Syrischen *ܕܠܝܡܐ* Matth. 13, 35. Jacob. 3, 6 für *κόσμος*, und im Arabischen *عَالَمٌ*, auch im Plural, wie gleich am Anfange des Korans *رَبِّ الْعَالَمِينَ* dominus mundorum.

tere Welt (unsere Erde), die mittlere (die Lust mit den Himmelskörpern) und die obere (den Sitz der Engel und Geister), s. Buxtorf. *Lex. Chald. Thalm.* p. 1620. Dann wurde die Pluralform auch ohne daß man grade an diese Unterscheidung und Eintheilung dachte gebraucht. Eben so auch im Hellenistischen αἰῶνες. So ist es vielleicht zu nehmen Sirac. 36, 19 (17): *γνωσονται παντες οἱ ἐπὶ τῆς γῆς, ὅτι σὺ κύριος εἶ ὁ θεὸς τῶν αἰώνων.* Noch wahrrscheinlicher Tob. 13, 6: *ὕψωσας τὸν βασιλεῦα τῶν αἰώνων.* ib. v. 10: *ἐδλόγει τὸν βασιλεῦα τῶν αἰώνων.* Und im N. T. 1 Tim. 1, 17: *τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων ἀφ' αὐτοῦ μόνῳ θεῷ.* Eben so ist es auch in der Pseudophilonischen Schrift *De mundo* S. 7 p. 1157 bei der dort citirten Stelle Exod. 15, 18: *κύριος βασιλεύων τῶν αἰώνων καὶ ἐπ' αἰῶνα καὶ ἔτι* gefaßt, wie der Zweck der Citation zeigt (*ὅπως μηδεὶς ἐπολάβοι τὸν ποιητὴν χορεῖον εἶναι τινος τῶν γεγενημένων, ἐπεβόησε Αἰωῶσῆς λέγων*), und besonders die zur Erklärung hinzugefügten Worte: *ὁ γὰρ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τεχνίτης καὶ ἐπ' ἐκροπος τῶν ἐν οὐρανῷ τε καὶ ἐν κόσμῳ πρὸς ἀλήθειάν ἐστιν.* Ferner ist es so auch wohl im Buche *Henoch* gemeint in den beim Gregorius Synellus Griechisch erhaltenen Stellen *Chronograph.* p. 47 ed. Dindorf.: *διὰ τὴν ὁργὴν, ἣν ὠργίσθη ὑμῖν ὁ βασιλεὺς πάντων τῶν αἰώνων.* Ibid. p. 22: *καὶ εἶπον τῷ κυρίῳ τῶν αἰώνων. σὺ εἶ ὁ θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων καὶ ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ θεὸς τῶν αἰώνων.* Die erstere Stelle macht diese Auffassung des αἰώνων auch bei der letzteren wahrscheinlich. Wenn es nun aber auch bei den einzelnen der angeführten Stellen, auch 1 Tim., noch etwas zweifelhaft bleibt, ob αἰῶνες wirklich für die Totalität der erschaffenen Dinge, für die Welt gemeint sei, oder in Bezie-

hung auf die Zeit, und wenn sich vielleicht annehmen läßt, daß beim Gebrauche solcher Formeln wie ὁ Θεός oder ὁ κτίσιος τῶν αἰώνων die Schriftsteller selbst sich nicht überall klar bewußt gewesen sind, ob sie dadurch Gott haben als den Ewigen oder als den Schöpfer der Welt bezeichnen wollen, so kann doch an unserer Stelle der vom Schriftsteller beabsichtigte Sinn weder als zweifelhaft noch als unbestimmt betrachtet werden, besonders wenn wir die entscheidende Paralelstelle vergleichen Kap. 11, 3: πίστει νοοῦμεν κατηγορεῖσθαι τοὺς αἰῶνας ᾧματι Θεοῦ εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλέπομενον γεγόνεναί, wo nach den Worten so wie nach der ganzen Stellung an etwas Anderes als an die Schöpfung der (sichtbaren) Welt gar nicht gedacht werden kann. — An unserer Stelle sind die αἰῶνες dem Sinne nach in demselben Umfange gemeint, wie im vorhergehenden Gliede die πάντα, und das Verhältniß der beiden Glieder zu einander gestaltet sich darnach so: den er zum Herrn, zum Eigenthümer und Herrscher über Alles gesetzt hat, über die ganze Welt, wie er durch ihn das Alles, die ganze Welt erschaffen hat. Es läßt sich daher das zweite Glied in Verhältniß zu dem vorhergehenden auf der einen Seite als eine Steigerung betrachten, auf der andern Seite aber auch als eine Andeutung des natürlichen Grundes von jenem; eben weil Gott durch den Sohn die Welt erschaffen hatte, hat er sie ihm gleichsam zu seinem Antheile angewiesen und sie seinem Regimente unterworfen. So hat das Verhältniß richtig besonders Gal 3 aufgefaßt: vocula καὶ . . hic tum αἰτιολογικῶς accipi potest, ut caussam adjungat praecedentis membri a) — tum αὐξητικῶς, ut vim augendi habeat . .

a) Wo er nur fälschlich das κληρονόμιον πάντων auf die der Menschheit Christi ertheilte κληρονομία bezieht.

. . . q. d. Christum non tantum haeredem esse constitutum omnium, sed et auctorem esse omnium cet.

Die Vorſtellung ſelbſt aber betreffend, daß die Weltſchöpfung von Gott durch den Sohn geſchehen ſei, nämlich als Logos, der von Ewigkeit her beim Vater war und der nachmals in der Perſon des Erlösers Fleiſch ward, ſo iſt dieſe unſerm Briefe keineswegs eigenthümlich. — Beim Philo ſchon finden wir dieſelbe ſo weit ausgebildet, als vor der Erſcheinung Chriſti überhaupt möglich war. Philo nennt den Logos wiederholt den älteſten oder erſtgeborenen Sohn Gottes. *De agricultur.* §. 12 p. 195. B.: τὸν ὁρθὸν αὐτοῦ λόγον, πρωτόγονον υἱόν. *De confus. ling.* §. 14 p. 329.: τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὃ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἐτέρωδι πρωτόγονον ὠνόμασε. *Ibid.* §. 28. p. 341: κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον. *De somniis l. I.* §. 37 p. 597: ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ λόγος. Vergl. noch *De profug.* §. 20 p. 466: διότι οἶμαι γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν (ὁ θεῖος λόγος), πατρὸς μὲν θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ, μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν. — ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐοθῆτά τὸν κόσμον. Dieſem Logos aber, dem erſterzeugten älteſten Sohne Gottes, ſchreibt Philo beſtimmt die Schöpfung der Welt zu, oder bezeichnet ihn als das Werkzeug, deſſen Gott ſich bei der Weltſchöpfung bedient habe. Die Hauptſtelle dafür iſt *De Cherubim* §. 35 p. 129: πρὸς . . . τὴν τινος γένεσιν πολλὰ δεῖ συνελθεῖν, τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὃ. καὶ ἐστὶ μὲν τὸ ὑφ' οὗ τὸ αἷτιον. ἐξ οὗ δὲ ἡ ὕλη. δι' οὗ δὲ τὸ ἐργαλεῖον (= ὄργανον), δι' ὃ δὲ ἡ αἰτία. φέρε γὰρ, εἴ τις ἂν ἔροιτο, οἰκία καὶ πόλις πᾶσα ἵνα κατασκευασθῇ, τίνα συνεισελθεῖν δεῖ; ἄρ' οὐ δημιουργὸν καὶ λίθους καὶ ξύλα καὶ ὄργανα; τί οὖν

ἐστὶ δημιουργός, πλὴν τὸ αἷτιον ὑφ' οὗ; τί δὲ λίθος καὶ ξύλα, πλὴν ἢ ὕλη, ἐξ ἧς ἡ κατασκευή; τί δὲ τὰ ὄργανα, πλὴν τὰ δι' ὧν; τίνος δὲ ἔνεκα, πλὴν σκέπης καὶ ἀσφαλείας, δι' ὃ τοῦτο ἐστὶ; Μετελθὼν οὖν ἀπὸ τῶν ἐν μέρει κατασκευῶν, ἴδε τὴν μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν, τόνδε τὸν κόσμον· εὐρήσεις γὰρ αἷτιον μὲν αὐτοῦ τὸν Θεόν, ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ λόγον Θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη, τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ. Damit vergl. Legg. allegor. l. III. §. 32 p. 79 A.: ἐρμηνεύεται οὖν Βεσελεὴλ (Exod. 31, 2) ἐν σκιά ὁ Θεός· σκιά Θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστίν, ᾧ καθάπερ ὄργανον προσχρησάμενος ἐκοσμοποιεῖ. Ibid. l. I. §. 8. 9 p. 43. 44. De migrat. Abrah. §. 1. p. 389. — De monarch. l. II. §. 5. p. 823 B: λόγος δὲ ἐστὶν εἰκὼν Θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. — Im N. T. treffen wir diese Vorstellung von der durch den Logos oder den Sohn Gottes — den nachmals in der Person Jesu Christi fleischgewordenen — bewirkten Schöpfung aller Dinge am bestimmtesten im Prolog des Johanneischen Evangeliums Kap. 1, 1: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος πρὸς τὸν Θεόν· B. 3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν . . . B. 10: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Aber auch beim Paulus findet sich dieselbe. Denn sicher läßt sich nur so verstehen, was wir Kol. 1, 15 sqq. lesen: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως· ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι, τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτισται· καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε (D. h. es hat in ihm, durch den es erschaffen ist, das ganze Univer-

sum auch seine Consistenz, seinen inneren Zusammenhang und seine Haltung, indem es ohne ihn aus einander gehen, gleichsam verfliegen würde) a). Vergl. 1 Cor. 8, 6: $\eta\mu\acute{\iota}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma$

- a) Ich kann nicht umhin, die gewöhnliche Auffassung dieser Stelle, wornach sie auf die Präexistenz des Sohnes Gottes vor aller Creatur und die Schöpfung der Welt durch ihn bezogen wird, für die entschieden richtige zu halten, mit so großer dialektischer Kunst auch die andere Erklärungsweise, welche es bloß auf den Vorrang Christi vor allen Creaturen und die durch ihn bewirkte neue moralische Schöpfung im Reiche der Gnade bezieht, neuerlich durch Herrn Dr. Schleiermacher (meinen hochverehrten väterlichen Freund, dessen so schnelle Abberufung von diesem Schauplätze des Forschens und Ringens ich, als ich die folgenden Bemerkungen niederschrieb, nicht ahndete) geltend gemacht ist (Theol. Stud. und Krit. 1832. S. 3. S. 497—537). Es ist hier natürlich nicht der Ort, diesen Gegenstand genauer im Einzelnen zu beleuchten. Doch erlaube ich mir, Folgendes in Beziehung auf die in jenem Aufsatze befolgte Argumentation zu bemerken. Ein Hauptpunkt ist hierin das Dringen auf die Beachtung des Parallelismus zwischen $\delta\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\iota\kappa\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \pi\rho\omega\tau\omicron\tau\omicron\chi\omicron\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma\ \kappa\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$, $\delta\tau\iota\ \epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\kappa\tau\epsilon\lambda\theta\eta\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \kappa.\ \tau.\ \lambda.$ B. 15. 16, und $\delta\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\ \pi\rho\omega\tau\omicron\tau\omicron\chi\omicron\varsigma\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\omega\nu\ \nu\epsilon\kappa\tau\omicron\omega\nu$ $\delta\tau\iota\ \epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\upsilon\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\sigma\epsilon\ \kappa.\ \tau.\ \lambda.$ B. 18. 19. Nehmen wir dieses als einen wirklichen, dem Paulus bewußten und von ihm beabsichtigten Parallelismus an, so werden wir allerdings erwarten, daß, was sich an den einen und was sich an den andern der beiden mit $\delta\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ anfangenden Hauptsätze anschließt, auch dem Inhalte nach zu denselben in einem genauen logischen Verhältnisse stehe, so daß B. 16. 17 sammt dem ersten Hemistich von B. 18 wirklich alles zur Erläuterung von B. 15 diene, so wie B. 19 sqq. zur Erläuterung des zweiten Hauptsatzes, der in dem zweiten Hemistich von B. 18 enthalten wäre. Auch in diesem Falle würde ich nicht so sehr das urgiren, daß das Relativum $\delta\varsigma$ sich in beiden Hauptsätzen auf den Sohn

θεὸς ὁ πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸν, καὶ εἰς κύριος I. Χρ., δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

Gottes grade in ganz gleichem Verhältnisse beziehen müsse, also, wenn das zweite Mal auf den in Jesu von Nazareth erschienenen Christ, so auch nothwendig das erste Mal. Aber jedenfalls würden wir durch den Inhalt des ersten Hemistichs von B. 18: καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας veranlaßt, auch die vorhergehenden Glieder B. 16. 17, so wie den ersten Hauptsatz selbst B. 15, wozu dieses Alles gehörte, in einem Sinne zu fassen, der jenem letzten zu diesem Hauptsatze gehörenden Gliede konform wäre, und daher dieses Alles nicht auf das immanente Verhältniß des Sohnes zu beziehen, welches schon vor seiner Fleischwerdung statt fand, sondern auf ein Verhältniß, welches erst nach seiner Fleischwerdung eintrat. Allein ich glaube nach dem ganzen Charakter des Paulinischen Briefstils sind wir schwerlich berechtigt, jenen ganzen Parallelismus überhaupt anzuerkennen. Es ist nämlich das zweite ὅς ἐστιν (B. 18) mit dem ὅτι B. 19 von dem ersteren ὅς ἐστιν mit dem daran sich anschließenden ὅτι zu weit entfernt, als daß bei einem Briefsteller wie Paulus überall erscheint (etwas anderes wäre es allerdings in einer formell so sorgfältig ausgearbeiteten Schrift wie der Brief an die Hebräer ist) irgend mit Wahrscheinlichkeit könnte vorausgesetzt werden, er habe bei dem zweiten noch das grammatisch-logische Verhältniß des ersteren bestimmt vor Augen gehabt, so daß das dazwischen liegende wie eine reine erläuternde Parenthese erschiene. Vielmehr sind wir beim Paulus gewohnt, daß er, wenn er an einen Hauptsatz einen zumal etwas längeren Nebensatz in relativem Verhältniß oder wie parenthetisch anknüpft, er darnach nicht leicht wieder dergestalt zu dem Hauptgedanken zurückkehrt, daß sich das Folgende auf grammatisch regelmäßige Weise darauf bezöge, sondern vielmehr so, daß es sich grammatisch irgendwie an das unmittelbar Vorhergehende anschließt, was eigentlich nur Nebensatz ist. Darnach findet denn in

Darnach kann es uns denn nicht befremden, die Verstellung von der von Gott dem Vater durch den Sohn bewirkten (phys-

unserem Falle von vorne herein die größere Wahrscheinlichkeit sicher dafür statt, daß Paulus das Relativum *os* B. 18 nur auf das Subjekt in dem unmittelbar vorhergehenden Gliede, also auf das *αὐτός* im ersten Hemistich von B. 18 bezogen hat, nicht aber auf das *τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* B. 13, worauf sich das erste *ὅς* (B. 15) bezieht. Dann wird das Verhältniß der verschiedenen Sätze am natürlichsten so aufgefaßt, daß der von B. 15 abhängige, mit *ἐκ* anfangende Satz bloß den 16ten Vers umfaßt, während B. 17: *καὶ αὐτός* *κ. τ. λ.* mit B. 15 parallel, und ihm koordinirt ist, und eben so diesen beiden wiederum B. 18, woran sich B. 19 sq. als Erläuterung anschließt, so wie B. 16 an B. 15. — Dann kann es keine Schwierigkeit machen, daß in dem *ὅς* B. 18 sich in Vergleich mit dem *ὅς* B. 15 zwar nicht das Subjekt, aber doch die Beziehung des Subjektes ändert, indem das eine Mal der Sohn Gottes nach seiner immanenten Natur zu verstehen ist, das andere Mal nach seiner geschichtlichen Erscheinung, nach einem Verhältnisse worin er erst durch seine Fleischwerdung eingetreten ist; den Uebergang macht hier schon das dritte Hauptglied *καὶ αὐτός* *κ. τ. λ.* B. 18. Die vorhergehenden Verse aber (B. 15—17) auf diese Weise zu fassen, daß sie den Sohn Gottes nach seiner immanenten Natur und seiner Wirksamkeit schon vor der Fleischwerdung schildern, scheinen mir die sämtlichen Ausdrücke, deren der Apostel sich bedient, so nahe zu legen, ja so nothwendig zu machen, daß es mir immer schwer wird, mich bei der entgegengesetzten Auffassung der Vermuthung zu erwehren, es habe darauf doch wenn auch unbewußt ein gewisses dogmatisches Interesse nach der einen oder der anderen Seite hin einen nachtheiligen Einfluß geübt. Ich bemerke hier nur noch dieses. Daß die Bezeichnung: Sohn Gottes auch in bestimmter Beziehung auf das immanente Verhältniß desselben zu Gott, vor der Fleischwerdung, ge-

fischen) Schöpfung der Welt auch in unserm Briefe anzutreffen, der sich mit der besonderen Form und dem Ausdrucke der Vor-

braucht werden kann, zeigt wenigstens unsere Stelle im Hebräer-Briefe aufs deutlichste, wo überhaupt ein ähnlicher Uebergang von der Darstellung der vor-fleischlichen Natur und Wirksamkeit des Sohnes Gottes zu seiner Wirksamkeit im Fleische und der darauf gefolgten stattfindet. Daß jener Ausdruck gewöhnlich von dem ganzen, in Jesu erschienenen Christus gebraucht ist, hat seinen natürlichen Grund darin, weil Paulus und die neutestamentlichen Schriftsteller überhaupt weit mehr Veranlassung hatten, seine unmittelbar auf die Erlösung des Menschengeschlechts sich beziehende Thätigkeit im Fleische hervorzuheben, als sein immanentes Verhältniß und seine vor-fleischliche Wirksamkeit auf die Welt überhaupt, als des Logos. Daß hier namentlich das hervorgehoben ist, daß durch ihn, wie alle Dinge im Himmel und auf Erden, so auch die höheren Wesen des Geisterreiches — denn daß diese und nicht irdische Gewalthaber unter den Benennungen *ἄγγελοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι* gemeint sind, kann meines Bedünkens nach dem Zusammenhange sowohl dieser Stelle selbst als auch der sämtlichen übrigen Stellen des N. T., wo diese Ausdrücke in solcher und ähnlicher Verbindung mit einander vorkommen, als entschieden betrachtet werden — durch Ihn ins Dasein gerufen und daher Ihm untergeordnet seien, das hat höchst wahrscheinlich seinen Grund darin, weil die unter den Kolossern aufgetretenen Irrlehrer, die überhaupt mit dem gesetzlich strengen Pharisäischen Judenthume eine gewisse Speculation über das Geisterreich müssen verbunden haben (Kap. 2, 8. 18), durch das Dringen auf die Betrachtung der Engel nach verschiedenen Stufenfolgen den Blick der Gläubigen von dem Einen Herrn und Meister abzogen; von diesen Jüdaistrenden Irrlehrern konnten denn die Kolosser auch die Benennungen selbst; wofür es auch anderweitig nicht an hinreichend beweisenden Spuren fehlt, kennen gelernt und sich angeeignet haben. Bei unserer Auffassung übrigens ist

ſtellungen ſo mannigfaltig auf der einen Seite an den Philo, auf der andern an den Apoſtel Paulus anlehnt. Darnach faßt denn den Sinn unſerer Stelle ſchon Primasius: *Per quem fecit et secula*. *Secula dicuntur a sequendo eo quod sequuntur, in semet redeundo et revertendo*. Hic autem per secula debemus intelligere omnia, quae facta sunt in tempore. Ut ergo ostenderet apostolus eundem novissimis diebus venisse in mundum ac temporaliter (ſ. oben) haereditatem percepisse, qui ante omnia secula erat cum patre, dixit: per quem fecit deus pater omnia quae in tempore facta sunt. Nam quod evangelista Ioannes dixit: omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil, hoc apostolus significavit dicendo: per quem fecit et secula, referens hoc ad divinitatem. — Ebenſo Graßmuß (Par.), Luther (Uebers. u. *Enarrat. in Genes. 1, 3. ed. Elſperger. Tom. I. p. 25*: retinenda est simplex sententia et vera: Deus dicit, id est: per ver-

auch kein Grund, B. 19 mit ſeinem *ὅτι* nicht an das unmittelbar vorhergehende Glied: *ἐν ᾧ πάντα τὰ πᾶσι ἀνθρώπων* anzuschließen, zumal da das *πᾶσι* B. 19 grade auf das *ἐν ᾧ* anzuspielen ſcheint: auf daß er in aller Beziehung, auf allen Stufen des Daſeins als der erſte erſchiene; denn Gott wollte daß in ihm die ganze Fülle wohnen ſollte d. h. in ihm die ganze Summe alles Herrlichen und Guten vereinigt ſei, was der Welt auf irgend einem Punkte zu Theil werden ſollte. Dieſe Auffaſſung ſcheint auch wieder viel natürlicher zu ſein, als die unmittelbare Anſchließung von B. 19 an den relativen Hauptsatz: *ὅς ἐστιν ἀρχὴ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*, zu der Herr Dr. Schleiermacher ſich genöthigt ſieht, weil ſonſt jener von ihm angenommene Parallelismus zwiſchen dem *ὅς ἐστιν* . . . *ὅτι* B. 18. 19 mit dem *ὅς ἐστιν* . . . *ὅτι* B. 15. 16 durch dieſes *ἐν ᾧ* z. z. l. geſtört erſcheinen würde.

bum condidit et fecit res omnes sicut apostolus comprob-
bat, quum dicit: „per quem condita sunt secula“, item
(Col. 1, 16): omnia per ipsum et in ipsum sunt condita),
Calvin, Beza, a Lapide, Camero, Gerhard, Gro-
tius, Calov, Seb. Schmidt, Ludw. de Dieu (der es zu-
erst aus dem späteren Hebr. u. Arab. Sprachgebrauche erläutert),
Clerikus, Wittich, Braun, Peirce, Cramer,
Calmet, Storr, Michaelis, Uhland, Schulz,
Böhme, Ruinöl, Klee, Balckenaer, und überhaupt
bei weitem die meisten Ausleger. Einige suchen nur die Be-
deutung: Zeit mit festzuhalten, wie Bengel (*secula et
omnia in iis decurrentia*), und noch bestimmter Broch-
mann; und Rambach will verschiedene Bedeutungen und
Beziehungen des Wortes mit einander verbinden. Nur weni-
ge, besonders Socinianische Ausleger haben hier die Beziehung
auf die physische Schöpfung ganz zu entfernen gesucht, und
die *αἰῶνας* entweder wie Schlichting, Enjedin'us, (*ex-
plicat. locorum V. et N. T. ex quibus trinitatis dogma
stabiliri solet*) von der neuen Welt d. h. der Christli-
chen Kirche verstanden, die durch den Sohn gegründet sei,
oder in demselben Sinne von den neuen Zeiten, denen
der Christlichen Kirche (Akersloot); oder haben es auf
die verschiedenen Zeitalter des göttlichen Gnadenreiches im
alten Bunde, oder im alten und neuen Bunde gemeinschaft-
lich bezogen, wie Deder (*Centuria conjecturarum p. 434
sq.* s. bei Wolf. cur.) Sykes, Pyle ^a). — Noch wei-
ter entfernt sich von der Wahrheit die schon oben erwähnte

a) Auch Usteri in der ersten Auflage seines Paulinischen
Lehrbegr. (1824) S. 151 (von den verschiedenen Zeitläufen,
wie dem der *ἐπαγγελία*, des *νόμος*, der *κληρονομία*), was
er jedoch in den folgenden Ausgaben stillschweigend zurück-
genommen hat.

Paulus=Voltenische Erklärung, welche es bloß auf die durch die Erscheinung des Messias bewirkte Epoche bezieht. — Andere Ausleger haben bei Erklärung unserer Stelle sich an den Gebrauch des Wortes αἰὼν bei den Gnostikern angeschlossen, wo es die verschiedenen durch Emanation aus dem göttlichen Wesen hervorgegangenen substantiirten Kräfte bezeichnet, und haben es darnach von höheren geistigen Wesen, Engeln, verstanden. So Amelinus (nach Wolf. cur.), und Fabricius (Cod. apocr. N. T. I. p. 710). So ist das Wort wahrscheinlich schon gefaßt von dem Verfasser der *Constit. apostol. VIII*, 12: ὁ δὲ αὐτοῦ (τοῦ υἱοῦ) πρὸ πάντων ποιήσας τὰ χερουβὶμ καὶ τὰ σεραφίμ, αἰῶνάς τε καὶ στρατίας, δυνάμεις τε καὶ ἐξουσίας, ἀρχάς τε καὶ θρόνους, ἀρχαγγέλους τε καὶ ἀγγέλους· καὶ μετὰ ταῦτα πάντα ποιήσας δι' αὐτοῦ τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ. Vergl. *Pseudo-Ignat. ad Trallian. c. 5*, wo die αἰῶνες in ähnlicher Verbindung genannt werden. Dieses ist indessen sicher erst ein bedeutend späterer Gebrauch des Wortes, der hier keine Anwendung finden kann. Hätte der Verfasser hier eine Schöpfung der Engel durch den Sohn Gottes hervorheben wollen, so würde er ohne Zweifel denselben allgemeineren und gewöhnlichen Ausdruck ἄγγελοι gebraucht haben, unter welchem er gleich nachher von ihnen redet.

Andere Ausleger, welche αἰῶνας auf die richtige Weise fassen, haben ihre Kunst an der Präposition διὰ versucht. Grotius will das δι' οὗ fassen als gleich δι' οὗ, so daß es wäre: propter Messiam conditum esse mundum. Allein so passend auch ein solcher Sinn wäre, so ist es doch durchaus gegen den Sprachgebrauch; findet sich auch διὰ mit dem Genitiv in gewissen Verbindungen so gesetzt, daß der Sinn nicht wesentlich modificirt wird, wenn wir es durch:

wegen, *propter* übersehen, so kann es doch niemals den Zweck von etwas bezeichnen. Am wenigsten dürfen wir eine solche Verleugung des Sprachgebrauchs in unserm Briefe zugeben. Vergl. Kap. 2, 10: . . . αὐτῷ, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, wo offenbar beides nicht dasselbige ist. — Auf der anderen Seite gehen mehrere Ausleger, wie schon Chrysostomus *Homil. II.* S. 2, unter den neueren a Lapide, Dorscheus, besonders Calov, auch Uhl and u. a. zu weit, wenn sie, im Gegensatz gegen die Arianer und Socinianer, und um — nicht sehr schriftgemäß — alle Subordination des Sohnes unter den Vater abzuwehren, behaupten, das *διὰ* bezeichne nicht caussam instrumentalem seu intermediam, sondern principalem. Allerdings kann *διὰ* mit dem Genitiv so gebraucht werden, daß es nur überhaupt denjenigen bezeichnet, der etwas bewirkt, ohne Rücksicht darauf, ob er das aus eigener Bewegung thut oder als Werkzeug eines Anderen; und so kann es denn auch wohl in Verbindungen stehen, wo eben sowohl ἐπὶ sq. genit. hätte gesetzt sein können; allein dieses doch nur in passiven und ähnlichen Redeweisen, wenn dabei nicht ein anderweitiges eigentliches Subjekt der Handlung bemerklich gemacht ist. Auch selbst da bezeichnet *διὰ* nicht eigentlich die caussam principalem, sondern es findet nur eine gewisse Unbestimmtheit statt in der Möglichkeit, daß vielleicht die caussa instrumentalis zugleich auch die caussa principalis sei, welche aber natürlich da wegfällt, wo noch ein anderweitiges Subjekt der Handlung so ausdrücklich bezeichnet ist wie an unserer Stelle. Da zumal gilt ganz die Bemerkung des Origenes in *Johann. Tom. II* S. 6 (zur Erläuterung der Worte Joh. 1, 3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο): οὐδέποτε τὴν πρώτην χάραν ἔχει τὸ δι' οὗ, δεύτεραν δὲ αἰεὶ· οἷον ἐν τῇ πρὸς Ρωμαίους (Kap. 1, 1 — 5) — καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους 8

αὐτὸς Παῦλός φησιν ἐπ' ἐσχάτου δι' οἷ
καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησε διδάσκων ἡμᾶς, ὅτι ὁ θεὸς τοὺς
αἰῶνας πεποίηκε διὰ τοῦ υἱοῦ, ἐν τῷ τοὺς αἰῶνας γίνε-
σθαι τοῦ μονογενοῦς ἔχοντος τὸ δι' οἷ. οὕτω τοίνυν καὶ
ἐνθάδε (beim Johannes) εἰ πάντα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο,
οὐχ ὑπὸ τοῦ λόγου ἐγένετο, ἀλλ' ὑπὸ κρείττονος καὶ μεί-
ζονος παρὰ τὸν λόγον. τίς δ' ἂν ἄλλος οὗτος τυγχάνῃ, ἢ
ὁ πατήρ; Dieses klingt zwar nicht nach der späteren Ortho-
doxie, ist aber doch ganz schriftgemäss. Indessen hat selbst
Griesbach sich darin nicht finden können, und an dem
Ausdruck unserer Stelle unbilligen Anstoß nehmend statt δι'
οἷ, ohne alle Unterstützung von Seiten der Handschriften
und anderweitigen Zeugen, διότι conjecturirt ^{a)}, so daß der
Sohn Gottes selbst in diesem Satze Subjekt wäre: „quem
(Deus) rerum omnium dominum constituit, propterea
quod idem quoque rerum omnium esset creator. Doch
hat diese Vermuthung mit Recht sich keines Beifalls^{b)} zu er-
freuen gehabt. Wie sehr der Ausdruck unserer Stelle dem
des Philo entsprechend ist, wird aus den oben S. 41 sq. an-
geführten Stellen hinreichend hervorgehen.

In den folgenden Sätzen, B. 3, ist nun aber wirklich der
Sohn Gottes selbst Subjekt. Das zu dem Relativo ὅς gehö-
rende Verbum finitum ist erst am Ende des Verses ἐκτίσεν κ.
τ. λ. Doch stehen die einzelnen dazwischen liegenden Participial-
sätze zu dem Hauptsatze nicht in gleichem Verhältnisse. Die er-
sten Glieder ὡν ἀπαύασμα δυνάμεως αὐτοῦ geben noch

a) In der 1781 erschienenen *Dissert. de mundo a Deo Patre
condito per Filium*, in f. Opusc. ed. Gabler. vol. II.
p. 194—205.

b) S. dagegen die Bemerkungen von Gabler in der *Prae-
fat.* zu dem zweiten Bande jener Opusc. Griesb. p. L—LVI.

Eigenschaften des Sohnes Gottes an, welche einen bleibenden Charakter an sich tragen und ihm auch schon vor der Fleischwerdung bewohnten; das folgende Glied dagegen, der letzte Participialsatz, steht mit dem Hauptsatze in einem näheren Zusammenhange, indem es als eine einzelne geschichtliche Thatsache die durch den fleischgewordenen Sohn Gottes bewirkte Reinigung der Menschen von Sünden ausspricht, als der im Hauptsatze bezeichneten Erhöhung desselben zur Rechten Gottes vorhergehend.

Ueber die beiden ersten Glieder von B. 3 gibt es eine besondere Dissertation von Chr. Schöttgen 1716, abgedruckt in den *Miscellan. Lipsiens. Tom. I. Observ. XVI*, und abgekürzt und verbessert in des Verf. *Hor. Hebr. et Thalm.* p. 911 — 919.

Ueber die Worte ἀπαύγασμα δόξης eine Dissertat. von Jacob Triglandus (Prof. d. Theol. und d. Hebr. Alterth. zu Leiden † 1705) L. B. 1698, abgedruckt in dessen *Sylloge dissertatt. theoll. et philolog. (Delphis 1728. 4.)* p. 233 — 292.

Ἀπαύγασμα eine Alexandrinische Form, die wir einmal im Buche der Weisheit und öfters bei Philo finden. Im N. T. und LXX kommt sie nicht weiter vor, und so wohl nicht leicht bei klassischen Schriftstellern. Bei Plutarch ἀπαύγασμός (*De facie in orbe lunae* p. 934: διὰ τὰς ἀνακλάσεις ἀποδιδόντα πολλοὺς καὶ διαφόρους ἀπαύγασμούς). — Die Wortbedeutung wird — namentlich für unsere Stelle — auf zwiefache Weise gefaßt. 1) Daß es sei = Strahl, der aus dem Lichte z. B. der Sonne hervorstromt. So unter den neueren Auslegern Clarius, Jac. Cappelus, Gomarus, Schlichting, Gerhard, Calov, Rambach, Peirce, Calmet; eben so besonders Böhme, der es durch Ausglanz erklärt, was schon

Heumann in s. Uebers. dafür gebraucht hat, u. a. 2) Daß es sei: Abglanz, ein durch Rückstrahlung und Widerschein bewirktes Bild. So Erasmus, Calvin (splendor ex illius lumine refulgens, refulgentia), Beza (= is, in quo resplendet gloria ac majestas patris), Grotius (repercussus divinae majestatis, qualis est solis in nube, qui dicitur παρήλιος), Wittich, Limborch u. a. Das Verhältniß beider Erklärungen für den Sinn ist dieses. Bei beiden bezeichnet der Ausdruck ein Verhältniß der Verwandtschaft oder Ähnlichkeit des einen Gegenstandes zu einem anderen — hier des Sohnes zu der Herrlichkeit des Vaters; bei der letzteren Erklärung aber ein solches, das sich auf die Form und Gestalt bezieht, gleich wie ein Bild, das sich im Spiegel darstellt, dem Gegenstande gleicht, von dem es abgespiegelt ist; dagegen bei der ersteren ein solches, das sich auf innere Beschaffenheit und Kraft bezieht, gleich wie der Strahl der Sonne Eigenschaften in sich trägt, die denen der Sonne selbst entsprechend sind. — Die Ableitung und Form des Wortes würde wohl beide Erklärungen als statthaft erscheinen lassen. Ἀπαυγάζω ist: abglänzen, einen Glanz von sich werfen. Callimach. hymn. in Del. v. 181: Ἄλλ' ἤδη περὶ νηὸν ἀπαυγάζοιντο φάλαγγες Ἀυσμενέων, schon erglänzten um den Tempel die Schaaren der Feinde. Bei Basilus (nach Stephan.): ἄλλ' ὁμοῦ τε φλὸς ἀνέλαμψε καὶ συναπηνυγάζθη τὸ φῶς, die Flamme schlug auf und zugleich strahlte davon das Licht aus. Darnach ist nun unser Nomen seiner Form nach das durch das ἀπαυγάζειν Bewirkte, das Abgestrahlte, und dieses könnte sowohl ein durch den Widerschein des strahlenden Gegenstandes bewirktes Bild sein, wie z. B. eine Nebensonne in den Wolken oder ein Bild im Spiegel, gleich wie ἀπήχημα das durch das ἀπηχεῖν Bewirkte, Nachklang, Wiederhall bezeichnet, als auch der durch

das Strahlenwerfen bewirkte, aus dem Lichte z. B. der Sonne hervorströmende Strahl selbst. Das letztere scheint aber nach dem Sprachgebrauche die eigentliche Bedeutung des Wortes zu sein, da es gewöhnlich so gesagt ist, daß es eine aus dem Ursprunge abgeleitete innere wesentliche Aehnlichkeit andeutet, was bei der Voraussetzung der anderen Bedeutung weniger der Fall sein könnte. So besonders deutlich *Philo de special. legg. s. de concupiscent.* §. 11: τὸ δὲ ἐμψυσώμενον (Genes. 2, 7) δῆλον ὡς αἰθέριον ἦν πνεῦμα καὶ εἰ δὴ τι αἰθερίου πνεύματος κρεῖττον, ἅτε τῆς μακαρίας καὶ τρισμακαρίας φύσεως ἀπαύγασμα. Dieses ist offenbar so gemeint: das dem Menschen bei der Schöpfung eingehauchte πνεῦμα sei ätherischer und selbst über-ätherischer Beschaffenheit, da es seinen Ursprung aus dem göttlichen Wesen selbst habe, gleich wie ein Strahl aus der Sonne aus demselben hervor geströmt sei. Dieselbe Auffassung erscheint auch in den beiden folgenden Stellen des Philo als die natürlichste. *De opific. mundi* §. 51 p. 33 D: πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκεῖται θεῷ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γερονώς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ. — *De plantat. Noe.* §. 12 p. 221 C in Beziehung auf Exod. 15, 17: τὸ δὲ ἁγίασμα οἷον ἁγίων ἀπαύγασμα, μίμημα ἀρχετύπου (d. h. dieser Ausdruck: ἁγίασμα bezeichnet die Welt — denn darauf deutet Philo die Stelle — als wie einen Abstrahl und eine Nachbildung des himmlischen Heiligthumes als des Urbildes), ἐπεὶ τὰ αἰσθάνει καλὰ καὶ νοήσει καλῶν εἰκόνες. — Und so auch Sap. 7, 26, wo die Weisheit heißt ein ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκρλίδιον τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ, ein Ausstrahl des ewigen Lichtes, und (eben deshalb) ein reiner Spiegel der Wirksam-

keit Gottes und ein Bild seiner Güte. Darnach können wir nun auch wohl nicht umhin, auf dieselbe Weise den Ausdruck an unserer Stelle zu fassen, also nach der ersten jener beiden Erklärungen. Dieses scheint als Bedeutung des Wortes auch überall von den Alten bei ihren — man kann nicht sagen Erklärungen, aber Betrachtungen über unsern Ausdruck ohne weiteres vorausgesetzt zu werden. So schon Origenes *Tom. XXXII in Iohann. §. 18* (ed. Lommatzsch. II p. 470. *Huet. II p. 416. D.*): ὅλης μὲν οὖν οἶμαι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ αὐτοῦ ἀπαύγασμα εἶναι τὸν υἱόν, κατὰ τὸν εἰπόντα Παῦλον· ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης· φθάνειν μέντοι γε ἀπὸ τοῦ ἀπαύγασματος τούτου τῆς ὅλης δόξης μερικὰ ἀπαυγάσματα ἐπὶ τὴν λοιπὴν λογικὴν κτίσιν· οὐκ οἶμαι γάρ τινα τὸ πᾶν δύνασθαι χωρῆσαι τῆς ὅλης δόξης τοῦ Θεοῦ ἀπαύγασμα, ἢ τὸν υἱὸν αὐτοῦ. Eben so besonders deutlich *Gregor. Nyss. de perfectione p. 25*: τῷ μὲν ἀπαυγάσματι τὸ συμμυὲς ἐνδεικνύμενος, τῷ δὲ χαρακτηρεῖ τὸ ἰσοστάσιον· οὔτε γὰρ αὐγῆς πρὸς τὴν ἀπαυγάζουσαν φύσιν ἐπινοεῖται τι μέσον, οὔτε τις τοῦ χαρακτηρισμοῦ ἐλάττωσις πρὸς τὴν ὑπ' αὐτοῦ χαρακτηριζομένην ὑπόστασιν· ἀλλὰ καὶ ὁ τὴν ἀπαυγάζουσαν φύσιν νοήσας καὶ τὸ ἀπαύγασμα ταύτης πάντως κατενόησε, καὶ τὸ μέγεθος τῆς ὑποστάσεως ἐν νῷ λαβὼν, τῷ ἐπιφαινομένῳ χαρακτηρεῖ πάντως ἐμμετρεῖ τὴν ὑπόστασιν. — So auch Chrysostomus und Theophylakt, wenn sie zur Erläuterung es durch φῶς ἐκ φωτός umschreiben, und wenn letzterer sich so ausdrückt: οὔτε . . ἥλιος ὠράθη ποτὲ χωρὶς ἀπαυγασματος, οὔτε πατὴρ νοεῖται χωρὶς υἱοῦ. Bei keinem der patristischen Ausleger zeigt sich eine Spur, daß sie bei dem Worte an einen Widerschein, eine Nebenform oder ein Bild im Spiegel gedacht haben. Auch Hesychius erklärt einfach: ἀπαύγασμα· ἡλίου φέγγος. Und *Lexic. Cyrilli*

ms. Brem.: ἀπ. ἀκτὶς ἡλίου, ἡ πρώτη τοῦ ἡλιακοῦ φωτός ἀποβολή. In demselben Sinne läßt sich das Wort auch nehmen, wo es bei späteren Christlichen Schriftstellern vorkommt *).

Aus den angezogenen Beispielen ergibt sich aber, daß ἀπαύγασμα nicht bloß in Beziehung auf das Licht und lichtartige Gegenstände gebraucht wird, wenn auch in Beziehung auf solche der Gebrauch zunächst sich gebildet hat. Es ist daher keine Veranlassung hier δόξης, wozu auch schon das αὐτοῦ des folgenden Gliedes mit gehört, mit Seh. Schmidt, Carpζow, Ruinölk u. a. gradezu durch φῶς, Licht zu erklären; oder mit Heinrichs anzunehmen, es sei nur der bei Theophanien die Gottheit umgebende Glanz gemeint, den die Menschen nicht zu ertragen vermöchten. Es bezeichnet der Ausdruck — eben so μεγαλωσύνη in der nachgeahmten Stelle des Clemens von Rom — die ganze Herrlichkeit und Majestät des göttlichen Wesens, das sich in dem Sohne darstellt, gleich wie die Kraft und das Wesen der Sonne in den Strahlen, die sie von sich abwirft.

Falsch ist die Erklärung des Enjedinus, daß ἀπαύγασμα τῆς δόξης vermöge eines Hebraismus bloß für ἀπ. ἐνδοξον,

- a) So in der der unsrigen nachgeahmten Stelle Clem. Rom. ad Cor. c. 36: ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ κ. τ. λ. Tatian. adv. Graec. (ed. Paris. 1636) p. 154. C: τῆς δὲ ὕλης καὶ τῆς πονηρίας εἰσὶν ἀπαυγάσματα (οἱ δαίμονες). Orig. c. Cels. V, 10: φῶς τῆς γνώσεως, ἣτις ἐστὶν ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου. — Anastasius (von Casaubon. angeführt) p. 430: υἱὸν δὲ ὡς τὰς ἀκτῖνας ἀπέστειλε, τὸ ἀπαύγασμα ἐπὶ γῆς. Antiochus Colophonius in einem Fragment περὶ τριάδος in einem cod. Oxon., von Bentley bekannt gemacht in der epistola ad Mil- lium editioni Joannis Malelae (Oxon. 1691, 8) subjuncta: υἱὸς ἀπαύγασμα νοεροῦ πατρός. — Act. Thomae §. 35: ἀπαύγασμα τοῦ φωτὸς αὐτοῦ (dei).

splendor gloriosus stehe; wo er denn im Folgenden αὐτοῦ nicht auf Gott, sondern auf ἀπαύγασμα bezogen haben will. Es ist das, wie richtig bereits Seb. Schmidt bemerkt hat, schon deshalb unstatthaft, weil ἀπαύγασμα immer eine vox relativa ist, niemals ohne weiteres Glanz, etwas Glänzendes bezeichnet, sondern den Glanz, Abstrahl von irgend etwas Bestimmtem was genannt sein muß; das kann denn hier nur das im Genitiv daneben stehende δόξα (τοῦ Θεοῦ) sein.

Mehrere Ausleger, wie besonders Owen, auch Grotius, Michaelis finden hier eine Anspielung auf die Schechina bei der Bundeslade, als welche schon auf eine unvollkommnere Weise ein ἀπαύγ. τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ gewesen sei, wie Christus auf viel herrlichere Weise. Doch ist nicht nachweisbar noch besonders wahrscheinlich, daß dieser Typus dem Verfasser vorgeschwebt habe. Noch weniger ist mit Akeršloot eine Anspielung auf die Urim und Thummim anzunehmen; gegen ihn s. Cramer. — Auch die verschiedenen rabbinischen Formeln, die Schöttgen als der unsrigen entsprechend anführt — 1) זר אקורנין 2) זר יקרא 3) קלסתר פנים — haben mit derselben wenigstens keinen Zusammenhang.

Καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.

Vergl. Christoph. Gotthelf. Moller. dissertat. philol. de genuina vocum χαρακτήρ et ὑπόστασις notione, ad illustrandum locum Ebr. 1, 3. Lips. 1738. 4. — Χαρακτήρ von χαράττειν, χαράσσειν, was zweifelsohne zusammenhängt mit חָרַץ, חָרַץ, חָרַח, חָרַט (wovon חָרַט) und den verwandten Wörtern der anderen Semitischen Dialekte, in welchen allen die Grundbedeutung ist: einschneiden. So das Griechische Verbum namentlich vom Einschneiden, Einprägen in Stein, Metall und dergleichen Material. Für unser Nomen — welches im N. T. nicht weiter vorkommt und bei den Griechischen Uebersetzern des A. T. sehr selten ist — wird als erste und eigentliche Bedeutung häufig — z. B. von Schnei-

der, Bretschneider, Wahl — angegeben, daß es das Instrument zum χαράσσειν sei. Doch habe ich nirgends einen Beleg für diese Bedeutung angetroffen. Es bezeichnet das durch das χαράσσειν Bewirkte, das Eingefchnittene, Eingedrückte, Eingeprägte, namentlich das Gepräge eines Stempels z. B. für Münzen, welches von daher den Münzen selbst mitgetheilt wird. *Aristotel. Oeconom. l. II. p. 689: ἀνερχθέντος δὲ τοῦ ἀργυρίου ἐπικόψας χαρακτῆρα. Id. Polit. 1, 6* ist χαρακτῆρα ἐπιβάλλειν das Geld prägen, und heißt es dann: ὁ γὰρ χαρακτῆρ ἐτέθη τοῦ πόσου σημεῖον. *Diodor. Sic. XVII, 66. p. 597 A: χωρὶς δὲ τούτων ὑπῆρχον ἐννακισχίλια τάλαντα χρυσοῦ, χαρακτῆρα δαρεικὸν ἔχοντα*, mit dem Gepräge der Dariken. Daher steht es denn 1) überhaupt von bestimmten, scharf gezeichneten Zügen — körperlichen wie geistigen — an denen man eine Person oder einen Gegenstand sogleich erkennen und von anderen unterscheiden kann. *Herodot. 1, 116: ὁ χαρακτῆρ τοῦ προσώπου. Diodor. Sic. l. 1, p. 82: τοὺς τῆς ὄψεως χαρακτῆρας*, die Züge des Gesichts. *Lucian. de amorib. p. 1061* nennt die Spiegel τῶν ἀντιμόρφων χαρακτῆρων ἀγράφους εἰκόνας, ungemalte Bilder der gegenübergestellten Züge. *Ibid. p. 1056: ἥς ὁ μὲν ἀληθῶς χαρακτῆρ ἄμορφος*, von den wirklichen Zügen ihres Gesichts, ohne Schminke dergl. *Demosthenes* (bei *Stephan.*): ἐν μὲν τοῖς ἐσόπτροις ὁ τῆς ὄψεως, ἐν δὲ ταῖς ὁμιλίαις ὁ τῆς ψυχῆς χαρακτῆρ βλέπεται. *Philo de mund. opific. S. 4 p. 4 B: τοὺς χαρακτῆρας ἐνσφραγιζέσθαι*, die Bilder einer zu erbauenden Stadt und deren Theile in ihren bestimmten Formen sich im Geiste einprägen. *Legg. allegor. l. I S. 18 p. 51 C: ὁ τῆς ἀρετῆς χαρακτῆρ, οἰκεῖος ὢν τῷ παραδείσῳ*, das der Tugend eigenthümliche Gepräge, welches im Paradiese zu Hause war. *De mundi opif. S. 23 p. 15*

A: τὴν δὲ ἐμφέρεϊαν (Die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott) μηδεὶς εἰκαζέτω σώματος χαρακτήρσιν. *Ibid.* §. 51 p. 35 *A:* τῆς ἑκατέρου φύσεως (Gottes und der erschaffenen Welt) ἀπειμάττετο τῇ ψυχῇ τοὺς χαρακτήρας (der Mensch, so lange er allein war ohne Genossinn). — 2) Von den Gegenständen selbst, denen die Züge eines anderen aufgedrückt sind, die dessen eigenthümliches Gepräge an sich tragen, so daß sie von ihnen wie nach einem Stempelgepräge abgedrückt erscheinen. So *Philo Quod deter. potior. insid.* §. 23 p. 170. *C. D* bezeichnet das dem Menschen von Gott mitgetheilte πνεῦμα als τύπον τινὰ καὶ χαρακτήρα θείας δυνάμεως, als welches Mose εἶκον nenne, anzuzeigen, ὅτι ἀρχέτυπον μὲν φύσεως λογικῆς ὁ θεός ἐστι, μίμημα δὲ καὶ ἀπεικόνισμα ἄνθρωπος, nämlich nach seiner höheren Natur. *De Plantat. Noë* §. 5 p. 217 *A*, Mose habe die vernünftige Seele (τὴν λογικὴν ψυχὴν) genannt τοῦ θείου καὶ ἀοράτου εἰκόνα, δόκιμον εἶναι νομίσας οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγίδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστὶν ὁ αἰδιος λόγος. Hier wird der Logos als das Stempel-Gepräge des göttlichen Siegels bezeichnet, durch dessen Abdruck gleichsam auf die menschliche Seele diese eine entsprechende Bildung, als Bild des Göttlichen und Unsichtbaren, erhält. — Vergl. noch *Clem. Rom. ad Cor. c. 33:* αὐτὸς ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης πάντων . . . τὸν . . . ἄνθρωπον ταῖς ἰδίαις αὐτοῦ καὶ ἀμώμοις χερσὶν ἐπλασεν, τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνης χαρακτήρα. Darnach erklärt sich nun leicht der Gebrauch von χαρακτήρ an unserer Stelle.

Streitig aber ist, in welchem Sinne hier ὑπόστασις zu nehmen sei. Das Wort spielt bekanntlich eine nicht unbedeutende Rolle bei den Streitigkeiten über die Lehre von der Dreieinigkeit, besonders nach dem Nicenischen Concil, auch

schon früher ^{a)}; und das ist früher nicht ohne Einfluß für die Auffassung desselben an unserer Stelle geblieben. Es bedeutet das Wort etymologisch das Unterstellen, Untergestelltsein — und wird daher im Sprachgebrauche gesetzt 1) für Unterlage, Grundlage, fundamentum. *Diodor. Sic.* 1, 66: *ὑπόστασις τοῦ τάφου*. *Id. XIII*, 82: *κατὰ τὸ μέγεθος τῆς ὑποστάσεως*, bei der Größe des Fundaments. *Ezech.*

- a) Die Morgenländer machten bekanntlich einen Unterschied zwischen *ὑπόστασις* und *οὐσία*, indem sie ersteres mit *πρόσωπον* gleichbedeutend faßten. Schon Origenes nimmt bestimmt drei *ὑποστάσεις* in der Gottheit an, z. B. *In Johann. Tom. II. §. 6* (ed. Lomm. I. p. 109). Doch war das damals noch nicht allgemein recipirt. Das Nicenische Concil selbst gebraucht noch beide Ausdrücke in gleichem Sinne, indem es die Ableitung des Sohnes *ἐκ ἑτέρας ὑποστάσεως καὶ οὐσίας* als des Vaters verurtheilt, und eben so gewöhnlich Athanasius. Doch wurde die Unterscheidung und die Setzung von *ὑπόστασις* für die einzelnen der drei Personen der Gottheit bei den Morgenländern immer mehr herrschend, und dieses wohl besonders im Gegensatz gegen den Sabellianismus, der zwar auch drei *πρόσωπα* zugab, diese aber nicht als drei *ὑποστάσεις*, als drei für sich bestehende Persönlichkeiten wollte gelten lassen. Dagegen die Abendländer fortwährend *ὑπόστασις* = *οὐσία* faßten, und demgemäß nur *μὴν ὑπόστασιν* annahmen; wie denn die Abendländischen Bischöfe mit dem Athanasius auf der von ihnen 347 zu Sardica gehaltenen Synode die Annahme von drei Hypostasen ausdrücklich als häretisch (d. h. Arianisch) erklärten. Auch noch Hieronymus und eben so gewöhnlich Augustinus behaupten *unam hypostasim*, so wie in früherer Zeit schon Dionysius von Rom gethan hatte. — Vergl. darüber Müncher Dogmengesch. Thl. 1. §. 101. 102. Thl. 3. §. 70. 71. *Suicer thes. eccles. II. p. 1394 sqq.* *Calov. Bibl. illustr. ad h. l. p. 1125.*

43, 11: καὶ διαγράψεις τὸν οἶκον καὶ τὰς ἐξόδους αὐτοῦ καὶ τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ. Ps. 69, 2: ἐνεπάγγην εἰς ἅνυ βυθοῦ καὶ οὐκ ἔστιν ὑπόστασις. Daran schließt sich 2) das Begründetsein, Begründung; daher a) Festigkeit, welchem Begriffe es sich schon in der zuletzt angeführten Stelle nähert; — so aber namentlich in Beziehung auf die Festigkeit des Geistes, Zuversicht, worüber das Nähere s. zu Kap. 3, 14. — b) das wirklich-Grundhaben, daher wahre Realität, im Gegensatz gegen solches, was bloß dem Scheine nach oder in der Idee existirt; *Aristotel. de mundo* c. 4 §. 19: τῶν ἐν αἰερί φαντασμάτων τὰ μὲν ἐστὶ κατ' ἐμφασιν, τὰ δὲ καθ' ὑπόστασιν. *Artemidor Oneirocrit. III, 14*: φαντασίαν μὲν ἔχειν πλούτου, ὑπόστασιν δὲ μὴ. — *Diogen. Laert. IX, 91*: ζητεῖται δὲ οὐκ, εἰ φαίνεται τοιαῦτα, ἀλλ' εἰ καθ' ὑπόστασιν οὕτως ἔχει. *Id. VII, 135*: καὶ καθ' ἐπίνοιαν καὶ καθ' ὑπόστασιν. *Themist. in Psys. 2*: οἱ δὲ τὰς ἰδεὰς λέγοντες, ἃ μὴδὲ τῷ λόγῳ χωριστὰ, ταῦτα καὶ ὑποστάσει χωρίζουσι. Daher c) über haupt: Bestehen, Bestand, Existenz. *Philo de incorruptibilit. mund. p. 955 A*: .. αὐγὴ .. ὑπόστασιν ἰδίαν οὐκ ἔχει, γεννᾶται δὲ ἐξ φλογός, ἧς ὅλης δι' ὅλων σβέσειν λαμβανούσης, ἀναγκὴ καὶ τὴν αὐγὴν μὴ κατὰ μέρος, ἀλλ' ἁθρόαν ἀναιρεῖθαι. *Pseudo-Philo de mundo p. 1166 A*: καθ' ἑαυτὴν γὰρ ὑπόστασιν οὐκ ἔχει (αὐγὴ). — Ps. 39, 6: καὶ ἡ ὑπόστασίς μου ὥσει οὐδὲν ἐνώπιόν σου. Ps. 89, 48: μνήσθητι τίς ὑπόστασίς μου (an beiden Stellen für das menschliche Dasein, Hebr. נַפְשִׁי ; daher denn auch wohl wie ὑπαρξίς für Habe, Güter, wie Deut. 11, 6. Ierem. 10, 17). — Daran schließt sich wieder d), daß es auch die besondere Weise des Daseins bezeichnet, das eigenthümliche Wesen eines Gegenstandes. So ist es wohl zu nehmen 1 Sam. 13, 21: τῇ ἀξίῳ καὶ τῷ δρεπάνῳ ὑπόστασις ἦν

ἡ αὐτή. Sap. 16, 21: ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις σου τὴν σὴν γλυκύτητα πρὸς τέκνα ἐνεφάνισε, dein (Gottes) Wesen hat deine Süßigkeit den Kindern kundgethan, statt: hat sich in seiner Süßigkeit ihnen offenbart. — Von diesem letzteren Gebrauche scheint nun am natürlichsten zu sein an unserer Stelle auszugehen, und es darnach zu fassen: das Gepräge seines Wesens, so daß das Wesen Gottes ganz in Ihm wie abgeprägt ist, er das Gepräge seines Wesens an sich trägt. So hat es auch die Vulgata gemeint, wenn sie es: substantiae ejus gibt, wofür auch hätte essentiae gesagt sein können. Eben so Luther: Wesen, desgl. Chemnitz (loc. theoll.), Clarus, Estius, Balduin, Peirce, Cramer, und fast alle neueren Ausleger. Dagegen die meisten älteren Ausleger nehmen das Wort in der Bedeutung, worin es in Beziehung auf die Trinität bei den Griechischen Kirchenlehrern gewöhnlich geworden ist, für πρόσωπον, so daß τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ nicht sei: des Wesens Gottes, sondern: der Hypostase oder Person des Vaters; dessen Abdruck sei der Sohn gewesen. So Hesychius: ὑπόστασις· πρόσωπον. So hat ohne Zweifel auch unsere Stelle Suidas vor Augen bei den Worten: ὑπόστασις κατὰ τὴν ἀποστολικὴν καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν τὸ πρόσωπον. So fassen es Thomas Aqu., Cajetan, Calvin, Beza, a Lapide, Gerhard, Dorscheus, Calov, Seb. Schmidt, Bellarmin, Braun, Brochmann, Wolf, Suicer. Doch läßt sich nicht annehmen, daß das Wort in dem Zeitalter unseres Briefes schon in dieser Bedeutung einer besonderen Persönlichkeit üblich gewesen sei. Und ohne Zweifel müssen wir für unsere Stelle die unter no. 2, d) aufgeführte Gebrauchsweise (wovon erst später jene Bedeutung der Person ausgegangen ist) in Anwendung bringen; wornach es denn nicht bloß das Sein, Dasein

Gottes bezeichnet, sondern zugleich auch mit sein eigenthümliches Wesen.

Streitig ist aber wieder unter den Auslegern, ob diese beiden Glieder sich auf die menschliche Natur des Sohnes beziehen, so daß sie Eigenschaften bezeichnen, die der Sohn Gottes nachdem er Fleisch geworden geoffenbaret habe, oder auf seine göttliche Natur, schon vor der Fleischwerdung. Ersteres nimmt Beza an; eben so Estius, Harduin, Socin, Schlichting, Deder, Limborch, Petav, Sykes. Sie beziehen es darauf, daß Christus bei seinem Wandel auf Erden die Eigenschaften des göttlichen Wesens zur Anschauung gebracht habe. Dagegen auf die zweite Weise beziehen es ohne weiteres die patristischen Ausleger, und unter den neueren auf ausdrückliche Weise z. B. Clarus, Dorsheus, Calov, Seb. Schmidt, Braun, Bengel, Rambach, Elsner, Uhlund u. a. Noch Andere glauben es auf beides gemeinschaftlich beziehen zu können, wie Calvin, Gerhard, Pareus, Cramer u. a. Im Allgemeinen ist sonder Zweifel die zweite Beziehungsweise die der Absicht des Schriftstellers entsprechende. Er hat auch hier, und eben so im folgenden Gliede φέρων τε κ. τ. λ. den Sohn Gottes noch nicht von der Seite schildern wollen, wie er erst bei der Fleischwerdung oder nach derselben sich darstellte, sondern nach seiner immanenten Beschaffenheit in seinem Verhältniß zu Gott, die ihm schon vorher bewohnte. So ist, wie richtig Uhlund bemerkt, das ὡν gemeint, anders als das γενόμενος B. 4. Passend vergleicht Elsner die Stelle Philipp. 2, 6 sqq., wo das ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων sich auch auf das Gott gleiche Wesen bezieht, welches der Sohn Gottes vor der Fleischwerdung hatte, und wo davon B. 9 unterschieden wird der Zustand der Erhöhung, in den er, nachdem er auf Erden sein Werk in treuem Gehorsam vollendet hatte, durch Gott

versezt ward. Doch ist an unserer Stelle nicht grade angemessen, mit manchen Auslegern das Participium *ὢν* in ein Präteritum aufzulösen; *qui quum esset* oder *fuisse*; denn es ist an sich allgemeine Bezeichnung der Eigenschaft des Sohnes Gottes; und wenn auch allerdings wohl des Verfassers Meinung die ist, daß er dieselbe nach seiner Fleischwerdung auf Erden nicht in der ganzen Fülle besessen habe, wie vor derselben, so ist das doch hier nicht bestimmt ausgedrückt.

Es läßt sich übrigens erwarten, daß diese Stelle bei den Streitigkeiten über das Verhältniß des Sohnes zum Vater vielfach in Frage gekommen und nach verschiedenen Seiten hin benutzt ist. Die einzelnen Ausdrücke wurden von den verschiedenen häretischen Partheien der Griechischen Kirche zur Begründung ihrer besonderen Vorstellungen angewandt; wie sich schon aus den dagegen polemisch verfahrenen Auslegungen der Griechischen Kirchenväter erkennen läßt, besonders aus der zweiten der Homilien des Chrysostomus. An das *ἀπαύρασμα* im ersten Gliede hielten sich die Anhänger des Sabellius, so wie die des Marcellus von Ankyra und des Photinus, indem sie den Sohn bloß als eine personificirte Kraft des Vaters, nicht als eine selbstständige vom Vater verschiedene Person oder Hypostase wollten gelten lassen; an das *χαράντης* des zweiten Gliedes die Arianisch = gesinnten, die eine unterordnende Abhängigkeit des Sohnes vom Vater behaupteten. Chrysostomus gesteht auch, daß die Ausdrücke, jeder einzeln für sich betrachtet, zu solchen Verirrungen wohl Veranlassung darbieten könnten; dieselben hätten, da sie von irdischen Verhältnissen hergenommen seien, immer etwas Bildliches und nicht ganz Adäquates, dürften daher auch nicht in jeder Beziehung streng urgirt werden, sondern nur eben von der Seite, von der der

Apostel sie gemeint habe; er sucht denn aber nachzuweisen — und ähnlich auch die anderen Griechischen Exegeten — wie der Apostel eben deshalb beide Ausdrücke mit einander verbunden habe, zur gegenseitigen Ergänzung, um gegen die Krankheit, die der eine veranlassen könne, in dem andern eine Heilung zu bereiten, indem durch ἀπαύγασμα die Wesensgleichheit (τὸ ὁμοούσιον) des Sohnes mit dem Vater bezeichnet werde, wie durch χαρακτήρ das Selbständige des Sohnes, daß er gleich wie der Vater für sich bestehe und zu seinem Bestehen keines Anderen bedürftig sei. Indessen wird auch da in die Ausdrücke etwas Bestimmteres hineingelegt, als sich mit Wahrscheinlichkeit behaupten läßt, daß der Absicht des Schriftstellers gemäß sei. Auf bestimmte Weise ist durch keinen der beiden Ausdrücke, an sich betrachtet, weder die Sabellianische noch die Arianische Vorstellungsweise ausgeschlossen ^{a)}. Es ist dem Schriftsteller wohl sehr bloß darum zu thun, die vollendetste Ähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater auszusprechen, daß er ganz das reine Abbild und Ebenbild des Vaters sei; was auch Luther bei der letzter-

a) Damit soll indessen nicht geleugnet werden, daß es aus anderen Gründen überwiegend wahrscheinlich sei, daß unser Verfasser, eben so wie Paulus und Johannes, sich den Sohn Gottes auch schon vor der Fleischwerdung als eine vom Vater verschiedene Persönlichkeit gedacht habe; wenn gleich hier die Persönlichkeit in etwas anderem Sinne und auf nicht so vollkommene Weise darf gefaßt werden, als seit der Fleischwerdung. — Eine ernste, auch für unsere Zeit zu beherzigende Warnung, sich über dieses immanente Verhältniß des Sohnes zum Vater nicht zu sehr in subtile Speculationen zu verlieren, sondern vor allem das praktische Moment festzuhalten, findet sich bei Calvin 3. d. St.

ren Formel allein hervorgehoben hat, wenn er sie übersetzt: das Ebenbild seines Wesens. Es ist dem Gedanken nach nichts Bestimmteres, als was Paulus in derselben Beziehung auf einfachere weniger oratorische Weise durch *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ* ausdrückt Col. 1, 15. (Vergl. 2 Cor. 4, 4).

Ὡς ὅσον τε τὰ πάντα τῷ ὁμοίᾳ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Hier ist zunächst die Aspiration des Pronomens in Betracht zu ziehen. In den gewöhnlichen Ausgaben, mit Einschluß der Griesbachischen und Knappischen, findet sich αὐτοῦ geschrieben. Die Grasmischen dagegen haben αὐτό; eben so Colinäus, Bengel, Matthäi 1 u. 2, und Lachmann. Wie in der Hinsicht sich hier die Handschriften verhalten, darüber wird von den Editoren nichts bemerkt; und darauf kommt auch nicht viel an, da die ältesten der uns erhaltenen Handschriften bekanntlich keine Spiritus haben, oder von späterer Hand, und sich auch wenigstens mit der größten Wahrscheinlichkeit annehmen läßt, daß keiner von den neutestamentlichen Schriftstellern Spiritus gesetzt hat. Es kommt daher für das kritische Urtheil in diesem Falle bloß auf innere Angemessenheit an ^{a)}. Von denjenigen Auslegern nun, welche auf diese verschiedene Schreibung hier Rücksicht nehmen, wird es meistens so dargestellt, als ob von der Ver-

-
- a) Welchen Charakter die Vorstellung über den recipirten Text bei so manchen gelehrten Theologen und Schriftauslegern angenommen hatte, zeigt z. B. folgender Ausspruch Carol's in Beziehung auf unsern Fall: *impium est et prophana audacia, in verbo dei vel apicem mutare ac pro spiritu aspero. lenem vel vice versa substituere, quum quivis etiam apex teste Christo sit coelo terraque potentior, nec ulla supererit certitudo scripturae, si haec admittatur licentia mutandi.*

schiedenheit des Spiritus es abhängig sei; ob das Pronomen sich auf den Vater oder auf den Sohn beziehe; und von diesem Gesichtspunkte aus ist die Lesart oder Aussprache αὐτοῦ von mehreren Auslegern vorgezogen, weil sie die Beziehung auf den Vater für die angemessenere hielten ^{a)}; während die Mehrzahl der Ausleger wegen der größeren Angemessenheit der Beziehung auf den Sohn selbst glaubt auch der Lesart αὐτοῦ den Vorzug ertheilen zu müssen. Darüber sollte indessen kein Streit mehr sein, daß die letztere Beziehungsweise des Pronomens die allein natürliche und angemessene ist. Aber auf andere Weise ist es auch von den genannten Herausgebern nicht gemeint. Es fragt sich daher nur, ob bei dieser Beziehung des Pronomens auf das Subjekt des Satzes die Form αὐτοῦ zulässig sei oder das reflexive Pronomen αὐτοῦ erfordert werde. Das hängt mit den Regeln über den Gebrauch der Reflexivform überhaupt zusammen. Im Allgemeinen findet sich in den ältesten Ausgaben Griechischer Schriftsteller αὐτοῦ geschrieben, auch in vielen solchen Fällen, wo die späteren meistens αὐτοῦ haben und dieses für nothwendig erachten. Aber jene scheinen sich dabei nach der Praxis der Handschriften gerichtet zu haben; und so im N. T. die vorhergenannten Ausgaben von Erasmus und Colinaus, so wie die von Bengel, Matthäi und Lachmann, wel-

a) So besonders von Grotius, Peirce und Paulus, und eben dazu sind Justinian und Dorscheus geneigt. Von den Alten befolgt diese Beziehungsweise Cyprian. *Alex. contr. Julian. l. VIII. (Opp. ed. Lutet. 1638. Tom. VII) p. 259, C: ὡς γὰρ ὁ πάνσοφος γράφει Παῦλος· φέρει τὰ πάντα ἐν τῷ ἑῷ ἐν τῇ συνάμειν αὐτοῦ, τοῦ πατρὸς. Dagegen die patristischen Commentatoren über unsern Brief es ohne weiteres auf den Sohn beziehen.*

che — wenigstens die drei letzteren — die Form $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ überhaupt niemals haben, sondern dafür bei weitem in den meisten Fällen $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, an anderen Stellen die volle Form $\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$. Dieses halte ich auch im Allgemeinen für das richtige. Zuvörderst scheint der Gebrauch der reflexiven Form der Analogie gemäß zu sein. In sehr vielen Fällen findet die Möglichkeit statt, beide Formen anzuwenden, so daß die Setzung der einen oder der andern ganz von dem größeren oder geringeren Nachdruck abhängig ist, der in dem Zusammenhange nach der Absicht des Schreibenden darauf ruht, und, sobald für das Reflexivum auch die zusammengezogene Form $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ üblich war, die Entscheidung für uns, die wir bloß die Schrift vor uns haben, mitunter eben so schwierig, ja zum Theil unmöglich ist, als die Bestimmung der stärkeren oder geringeren Betonung, womit der Schriftsteller in Gedanken einzelne seiner Worte versehen hat. Im Allgemeinen, glaube ich, kann das als Regel gelten, daß es als $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ gemeint war, wo der Schriftsteller wenn in gleicher Verbindung das Pronomen der ersten oder zweiten Person zu setzen war, auch hiervon das Reflexivum $\epsilon\mu\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ würde gesetzt haben, nicht bloß das einfache Pronomen personale $\epsilon\mu\omicron\upsilon$, $\sigma\omicron\upsilon$ oder das possessivum $\epsilon\mu\omicron\varsigma$, $\sigma\omicron\varsigma$. Und darnach ist denn in Fällen wie der unsrige, wo auf dem Pronomen gar nicht eben ein besonderer Nachdruck zu liegen scheint oder etwa ein Gegensatz gegen einen Anderen, wie den Vater, zur Setzung des Reflexivs gar keine Veranlassung. Fände sich diese ganze Schilderung des Sohnes Gottes in einer Apostrophe an ihn gerichtet, so würde in unserem Gliede wohl schwerlich $\tau\eta\varsigma \delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\omega\varsigma \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ gesagt sein, sondern einfach $\sigma\omicron\upsilon$; und auch bei der dritten Person selbst würden wir nicht leicht die vollere Form des Reflexiv's $\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ erwarten. Und schon deshalb ist hier — und eben so in so häufigen ähnlichen Fäl-

len — die Aussprache αὐτοῦ für die richtigere zu halten. Es ist aber vielleicht erlaubt noch einen Schritt weiter zu gehen. Schon Bengel Var. Lectt. ad Matth. 1, 21 bemerkt, daß so oft im N. T. die Präpositionen ἀπό, ἐνι, ὑπό, κατά, μετά vor αὐτοῦ stehen, sie niemals, wie doch öfters bei anderen Schriftstellern, mit der Aspirata geschrieben seien (ἀφ', κατ'), sondern stets mit der Tenuis ἀπ', κατ' u. s. w. Und so möchte denn wohl sehr wahrscheinlich sein, daß die neutestamentlichen Schriftsteller das αὐτοῦ als Reflexivum gar nicht gekannt haben, sondern, wo sie αὐτον schrieben, dieses nur als αὐτοῦ meinten, während sie für das eigentliche Reflexivum nur die volle Form ἐαυτοῦ kannten, welche sich denn auch in den Fällen, wo durch den Sinn bestimmt das Reflexivum gefordert wird, gewöhnlich im Texte ohne Varianten, oder wenigstens in den ältesten Handschriften findet *).

- a) Ob dieses ohne Ausnahme, wage ich für jetzt nicht bestimmt zu behaupten. Es bedarf dazu auch erst einer genaueren Vergleichung der Handschriften mit besonderer Berücksichtigung dieses Punktes. So wäre auch genauer zu untersuchen, von welcher Zeit an sich die Form αὐτοῦ für das Reflexivum überhaupt bestimmt oder mit Wahrscheinlichkeit nachweisen läßt; einer sehr frühen Zeit gehört sie wohl sicher nicht an. Bestimmt vorausgesetzt wird sie vom Apollonius (aus dem 2ten Jahrh. n. Chr.) de Pronom. p. 99. B. C. (über ἐαυτοῦ): κακεῖνον δὲ ἐπιστάτεον, εἰ ὅλως σὺν τῷ εἰ γραφήσεται ἢ διουλλάβως μόνως, μόνον κατ' ἀρχὴν προσπνεόμενον· τὰ γὰρ τῆς χρήσεως ἐν' ἱσθς. — Schol. in Iliad. ε, 343. Und so ist dieselbe seit-dem Ende des 5ten Jahrh. auch den Kirchenvätern bekannt, wie erhellet aus Theodoret ad Hebr. 1, 3: τὸ δὲ αὐτοῦ δασείως ἀναγινώσκειν προσήκει ἀντὶ τοῦ δι' ἐαυτοῦ. Augustin. Quaest. in Heptat. l. I. Qu. 162. in Genes. 47, 31: Quod habent Latini codices: et adoravit super caput virgae ejus, nonnulli codices emendatius habent: adoravit

Was aber den Sinn dieses Gliedes betrifft, so ist das Verbum *φέρειν*, tragen, hier zunächst von einem stützenden und dadurch zusammenhaltenden Tragen zu nehmen; es ist gemeint: wie durch den Sohn Gottes Alles erschaffen ist, so wird durch ihn auch Alles getragen und gestützt, so daß es zusammengehalten wird und nicht wieder aus einander geht, zusammensinkt. Es entspricht demnach dem schon von Anderen verglichenen Paulinischen: *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*. Col. 1, 17. Für den Gebrauch des Verbi in solcher Beziehung kann man die schon von Grotius angezogenen Stellen der LXX vergleichen, Num. 11, 14: *οὐ δύνησομαι ἐγὼ μόνος φέρειν τὸν λαὸν τοῦτον*. Deuter. 1, 9: *οὐ δύνησομαι μόνος φέρειν ὑμᾶς* (Hebr. כִּנְיָ). Ähnlich auch bei späteren Griechischen Schriftstellern z. B. *Plutarch. Lucull. 6*: *φέρειν τὴν πόλιν* a). Wie im Lateinischen

super caput virgae suae.—Fallit eos enim verbum Graccum, quod eisdem litteris scribitur sive *ejus* sive *suae*. Sed accentus dispaes sunt, et ab eis, qui ista noverunt, in codicibus non contemnuntur; valent enim ad magnam discretionem; quamvis et unam plus litteram habere posset, si esset *suae*, ut non esset *αὐτοῦ* sed *ἐαυτοῦ*. — Die bisherigen Untersuchungen über diesen Gegenstand (i. *Bullmann exc. 10 ad Demosth. Mid. p. 140 sq., Matthiae ad Eurip. Iphigen. Aul., 800. Dersf. Gr. Gr. I. S. 278 sq. Winer S. 133 sq. Fritzsch exc. 5 ad Matth. p. 858—861 u. a.*) sind nicht befriedigend.

a) Von Carpzow — und nach ihm von Anderen — werden für diesen Gebrauch von *φέρειν* auch zwei Stellen des Philo angezogen, wo es aber überhaupt nicht tragen, portare ist, sondern ferre, producere, wie in der Formel *φέρειν καρπούς*, wie sich aus dem Zusammenhange der Stellen beim Philo deutlich ergibt. Die Stellen sind *Quirer. divin. haer. §. 7. p. 486 C*: *αἰκνον γὰρ καὶ στείραν οἷον ὅτι ψυχὴν, ὃ τὰ μὴ ὄντα φέρον* (denn so lau-

Valer. Maxim. XI, 8, 5: humeris gestare salutem patriae. *Cic. pro Flacco c. 37*: quam (remp.) vos universam in hoc iudicio vestris humeris . . . iudices, sustinetis. *Senec. ep. 31*: Deus ille maximus potentissimusque vehit omnia. Besonders erläuternd für unsere Stelle ist aber der Gebrauch von כבֿל bei den späteren Juden, worauf besonders Schöttgen hingewiesen hat. *Sohar chadasch fol. 9, 1*: creator benedictus בכוֹחוֹ כִל־העולָמוֹת כִּבֵּל portans omnes mundos robore suo. *Schemoth rabba Sect. 36 fol. 133, 4*: Deus S. B. כִּבֵּל עוֹלָמוֹ portans mundum suum. *Ibid. sect. 19 fol. 118, 3*. (ad Iob. 31, 32): יְהוָה כִּבֵּל בְּרִיתוֹתָיו qui Deus portat creaturas suas. Dazu sind noch die von Michaelis (ad Peire.) und Rambach angeführten Stellen aus dem Thargum über die Chronik hinzuzufügen, 1 Chron. 29, 11: omnia enim opera manus tuae sunt tam in coelis quam in terra, tuque eis dominaris et portas (כִּבֵּיר) omnia quae in coelis et quae in terra sunt. 2 Chron. 2, 6: ille (Deus) portat (כִּבֵּיר) omnia brachio potentiae suae (nämlich Himmel und Erde). ib. 6, 18: Tu es deus portans omnia, coelum atque terram et abyssus et omnia quae sunt in iis.

Chrysost: φέρων τούτέστι κυβερνῶν, τὰ διαπίπτοντα συγκρατῶν. *Theophyl*: φέρει τὰ πάντα τούτέστι κυβερνᾷ, συγκρατεῖ. *Theodoret*: . . . οὐ γὰρ μόνον τὰ πάντα πεποιήκεν, ἀλλὰ καὶ ἰδύγει τὰυτὰ καὶ κυβερνᾷ. — Von den

tet es beim Philo, nicht wie es von den Auslegern unserer Stelle angeführt wird: ὁ μὲν ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν, μεμίσσητας. *De nom. mutat. §. 44 p. 1084. C*: μὴ θαυμάσης, εἰ πάντα φέρων σπουδαῖα ὁ θεὸς ἤνεγκε καὶ τοῦτο τὸ γένος σπένιον μὲν ἐν γῆς, πάμπαν δὲ ἐν οὐρανῷ.

späteren Auslegern nehmen einige wie Erasmus, Grotius, abresch, Dindorf es gradezu für moderari, regere. Das ist indessen zu bestimmt und zu eng, läßt sich wenigstens nicht als eigentliche Bedeutung des Wortes betrachten. Mehr liegt der Begriff der Erhaltung darin, wovon Andere es im Gegensatz gegen jene Erklärung verstehen. Calvin.: Portare hic pro tueri accipitur facereque, ut in suo statu maneant creaturae; intelligit enim omnia mox casura, nisi ejus virtute sustinerentur. Doch schließt sich allerdings der Begriff des freien Fortbewegens, der Leitung und Regierung der Dinge an den des Tragens leicht an.

Das Objekt τὰ πάντα werden wir nach dem Bisherigen nicht mehr versucht mit einigen Socinianischen Auslegern auf das Reich der Gnade zu beschränken; es entspricht dem Sinne nach eben so dem τοὺς αἰῶνας und umfaßt die Gesamtheit der erschaffenen Dinge, das Universum, wie das πάντων B. 2. Es findet auch keine Nöthigung statt, hier den Artikel mit Bengel aus einer ausdrücklichen Rückbeziehung auf das erstere πάντων zu erklären, da er auch ohne das ganz an seinem Orte ist. Vergl. Hiob. 8, 3: ὁ τὰ πάντα ποιήσας (freie Umschreibung des Hebräischen עֲשֵׂה). Apocal. 4, 11: ὅτι οὐ τὰ πάντα ἔκτισας. — Und eben so kann kein Zweifel sein, daß der Schriftsteller das Wort seiner Macht, wodurch er alle Dinge trägt, nicht von dem auf Erden von dem Erlöser gepredigten Evangelium gemeint hat, sondern von der Kraft, vermöge der er schon vor der Fleischwerdung das durch ihn erschaffene Universum getragen und zusammengehalten habe; wenn dies dem Worte seiner Macht beigelegt wird, so schließt es sich wohl zunächst an die Analogie der Schöpfung an; wie die Welt durch das Wort Gottes (ἐν ᾧ κατὰ Θεοῦ Kap. 11, 3), wofür unser Schriftsteller auch wohl hätte sagen können: durch das Wort des Sohnes

Gottes, ins Dasein gerufen ist, so bedarf es auch nur des Wortes desselben um Alles zusammenzuhalten. *Theodoret.*: τὴν δὲ τῆς δυνάμεως ὑπερβολὴν ἔδειξεν, εἰρηκῶς ἀρκεῖν αὐτῷ λόγον εἰς τὴν ἀπάντων δημιουργίαν τε καὶ προμήθειαν. *Oecumen.*; ὀῆμα δὲ εἶπε δεικνὺς, πάντα εὐκόλως αὐτὸν ἄγειν καὶ φέρειν. Uebrigens ist τῷ ὀήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ jedenfalls, wie schon *Seb. Schmid* andeutet, ein vollerer feierlicherer Ausdruck als τῷ ὀήματι αὐτοῦ τῷ δυνατῷ sein würde (*s. Thl. I. S. 325 Anm. 454*). Es ist auch nicht nöthig, jenes mit *Schlichting* u. a. als einen eigentlichen vollständigen Hebraismus anzusehen, so daß es gradezu für die letztere Formel stände und das Pronomen sich auf ὀήματι bezöge, sondern es kann dasselbe sehr wohl auf den Genitiv selbst sich beziehen, neben dem es steht, statt: durch sein, des Mächtigen, Wort.

Im folgenden Gliede ist in mehrfacher Hinsicht die Lesart nicht sicher. Die recipirte lautet: δι' ἑαυτοῦ καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Zuvörderst fehlt hier das δι' ἑαυτοῦ *A B 17. 46. 47. 48. Cyr. saep. Arm. Vulg.* Schon *Mill Proleg. 991* ist für die Auslassung, und *Lachmann* hat die Worte wirklich aus dem Texte entfernt. Eine andere Lesart dafür ist δι' αὐτοῦ *D*. clar. germ. Cyr. semel, Euthal.,* und so schon *Theodoret.* Dieses würde auf jeden Fall, wie *Theodoret* verlangt ^{a)}, δι' αὐτοῦ auszusprechen sein; und ich gestehe, daß wäre diese Form im *N. T.* überhaupt einigermaßen gesichert, ich geneigt sein würde, dieses für das Ursprüngliche zu halten; es konnte leicht der Deutlichkeit wegen durch Abschreiber in die volle Form verwandelt, und von anderen bei dem mit

a) *S. S. 69 Note a.*

dem unmittelbar vorhergehenden αὐτοῦ stattfindenden Homoio-teleuton aus Versehen ausgelassen werden; für den Sinn würde es etwas ganz Ungemessenes haben, daß schon hier mit Nachdruck hervorgehoben würde, wie der Sohn Gottes durch sich selbst die Reinigung von Sünden bewirkt habe, wozu die Judaisirenden Leser die alltägliche Wiederholung der Levitischen Opfer für nothwendig erachteten. Indessen läßt sich freilich noch leichter denken, wie das — schon vom Chrysostomus vorgefundene und urgirte ^{a)} — δι' ἑαυτοῦ als reine Glosse in den Text eingeschaltet, und dafür dann, wie häufig, später die zusammengezoogene Form gesetzt werden konnte; und überwiegende Wahrscheinlichkeit findet hier doch wohl für die kürzere Lesart statt, welche so alte und gewichtige Zeugen für sich hat. Mit noch größerer Sicherheit entscheiden wir uns gegen das ἡμῶν (hinter τῶν ἁμαρτιῶν), was Bachmann gleichfalls ausgeworfen hat, und dessen Auslassung schon Mill Prol. 496, Bengel, Abresch, Din-dorf, Böhme, Ruinöl, auch Griesb. billigen. Es fehlt A B D * E 53 Syr. Copt. Aeth. Vulg. — Athan. Cyrill. Al. et Hieros. Greg. Nyss. Damasc., und bei Lateinern. Bei der Allgemeinheit, worin sich hier die Darstellung der Wirksamkeit des Sohnes Gottes bewegt, war das ἡμῶν keineswegs erforderlich; so wenig als Kap. 10, 4: ἀδύνατον γὰρ αἷμα τῶντων καὶ τραγῶν ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας. B. 11: αἵτινες οὐδέποτε δύνανται περιελεῖν ἁμαρτίας. 9, 26: εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας. Auf der andern Seite begreift sich auch leicht, wie Abschreiber durch ängst-

a) Homil. 2: δύο τιθήσιν ἐνταῦθα τῆς κηδεμονίας αὐτοῦ τεκμήριον μέγιστα, τὸ τε καθαρῶσαι τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, καὶ τὸ δι' ἑαυτοῦ τοῦτο ποιεῖν.

liche Sorglichkeit, um einer möglichen Beziehung der Worte auf die eigenen ἁμαρτίας des Subjekts zu begegnen, zu der Einschaltung des ἡμῶν veranlaßt werden konnten. Endlich habe ich statt der recipirten Wortstellung ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν mit Lachmann die gleichfalls schon von Bengel gebilligte: τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος aufgenommen nach A B und 6 min. (Vulg.). — Unsere Formel selbst aber καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιεῖσθαι findet sich fast genau eben so Hiob. 7, 21 LXX: διὰτὶ οὐκ ἐποίησω τῆς ἀνομίας μου λήθην καὶ καθαρισμὸν τῆς ἁμαρτίας μου. Vergl. 2 Petr. 1, 9: λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτιῶν. Es hat der Ausdruck an sich etwas Allgemeines und Unbestimmtes, ähnlich wie wenn wir sagen: eine Sündenreinigung bewirken, wobei sich aber leicht von selbst ergibt, daß eine Reinigung der Menschen von Sünden gemeint ist; doch ist nicht grade nothwendig den Genitiv auch grammatisch zu erklären als für ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν stehend; denn ich glaube auch mit dem Verbo könnte allenfalls gesagt werden: καθαρίζονται αἱ ἁμαρτίαι τοῦ ἀνθρώπου statt des gewöhnlichen: ὁ ἄνθρωπος καθαρίζεται ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν, ähnlich wie καθαρίζεται ἡ λέπρα τινός, (Mth. 8, 3). — Auf welche Weise nun aber die hier gemeinte Sündenreinigung durch den Sohn Gottes bewirkt sei, ist nicht bemerkt, und das werden wir auch bei dem allgemeinen Charakter dieses oratorischen Einganges nicht erwarten; nur so viel ergibt sich aus dem Ausdruck selbst und der Stellung dieses Gliedes, daß eine als einzelnes Werk betrachtete geschichtliche Thatsache gemeint ist, die seiner Wiederaufnahme in den Himmel vorherging, also ein Werk, welches er nach seiner Fleischwerdung auf Erden verrichtete; daß aber diese Sündenreinigung ganz besonders durch den Ausgang seines irdischen Werkes, durch seinen blutigen Opfertod, be-

wirkt sei, tritt im späteren Verlaufe des Briefes deutlich hervor, und sonder Zweifel hat der Schriftsteller daran auch schon hier ganz besonders gedacht.

Sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe. Um diese Formel in ihrem wahren Sinne zu verstehen, müssen wir auf ihren Ursprung zurückgehen. Dieser liegt in der alttestamentlichen Stelle Ps. 110, 1, wo Jehovah zu dem theokratischen Fürsten spricht: *Sitze zu meiner Rechten bis daß ich mache deine Feinde zum Schemel deiner Füße.* Es kommt uns hier nicht darauf an, zu ermitteln, welches die ursprüngliche Beziehung dieses Liedes gewesen sei, wer der theokratische Fürst, den der Psalmist bei seinem Gesange zunächst vor Augen hatte; so viel ist sicher, daß zur Zeit Christi und der Apostel der Psalm auf den Messias bezogen ward, und von dieser Voraussetzung aus wird auch hier weiter unten (B. 13) jener erste Vers angezogen. Es fragt sich aber zuvörderst, wie jenes Sitzen zur Rechten Gottes gemeint sei. Darüber kann kein Zweifel sein, daß es eine ganz besondere Ehre bezeichnet, deren Jehovah den König durch diese Anrede theilhaftig werden läßt. Gewöhnlich nimmt man aber an, daß es zugleich die Theilnahme an der Herrschaft Gottes bezeichnet, die Würde des Statthalters, die er unter Gott als dem obersten Könige bekleiden solle. Allein, so mancherlei nähere oder entferntere Analogien sich auch dafür anführen lassen ^{a)}, weder läßt sich das als eigentliche Bedeutung der Formel erweisen, noch kann sie im Zusammenhange des Psalms auf diese Weise gemeint sein,

a) *S Knapp de Jesu Christo ad dextram dei sedente — ursprünglich als Weihnachts-Programm 1787 — in f. Scriptis varii argumenti commentat. 2.*

sondern vielmehr als Bezeichnung des unmittelbaren Schirmes und Schutzes, der dem Könige von Seiten Gottes werde zu Theil werden; an der Seite des allmächtigen Gottes wird er bei dem Kampfe mit seinen Widersachern ruhig und unbesorgt sein können, da Jehovah selbst sie ihm sicher zu seinen Füßen legen wird. Daraus erklärt sich denn auch, um dies gleich hier zu bemerken, leicht das עַל הַיְּמִינִי . Das Ziel nämlich, welches der Dichter hier überhaupt vor Augen hat, ist die Unterwerfung der Feinde; daher geht er auch mit dem Sigen des Königs zur Rechten Gottes in seinen Gedanken eben nicht weiter als bis zu diesem Ziele, ohne Rücksicht darauf, wie es sich damit weiter verhalten werde, wenn dieses Ziel werde erreicht sein. Es liegt demnach darin zwar nicht ganz bestimmt, daß das Sigen zur Rechten Gottes nach der Unterwerfung der Widersacher aufhören werde, aber noch weniger das Gegentheil, und falsch ist die früher von Manchen gestellte Regel, daß das יְמִינִי den terminum ad quem miteinschließe. Im N. T. nun wird namentlich von diesem Verse des Psalmes in Beziehung auf Christus, den Messias und Sohn Gottes, ein häufiger Gebrauch gemacht, nicht bloß so daß die Stelle ausdrücklich in Beziehung auf ihn citirt wird (Mth. 22, 44. Luc. 20, 42. Marc. 12, 36. Hebr. 1, 13), sondern noch häufiger so, daß von deren Worten Gebrauch gemacht und darauf angespielt wird, Mt. 26, 64. Marc. 14, 62. Luc. 22, 69. Col. 3, 1. Eph. 1, 20. Rom. 8, 34. 1 Petr. 3, 22. Hebr. 8, 1. 10, 12 sq. 12, 2. Auch Act. 7, 55 sq. Marc. 16, 19 gehört hierher, so wie Act. 2, 33. 5, 31 ^{a)}; und auch 1 Cor. 15,

^{a)} Es kann wohl als sicher angenommen werden, daß in diesen Reden des Petrus das ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ in keinem

25, obwohl in letzterer Stelle das Weilen zur Rechten Gottes nicht ausdrücklich genannt wird. An keiner dieser Stellen aber wird dieses Sitzen Christi zur Rechten des Vaters von seinem Sein bei Gott vor der Fleischwerdung gebraucht, sondern überall von dem Zustande, in welchen er durch seine Entrückung in den Himmel nach der Auferstehung versetzt ist. Dafür ist es in der Schrift, mit Rückblick auf jene Psalmstelle, der ganz solenne Ausdruck. Auch da bezeichnet das Sitzen zur Rechten Gottes nicht an und für sich schon die Theilnahme an der göttlichen Herrschaft, sondern nur im Allgemeinen ein Weilen in der unmittelbarsten Nähe des himmlischen Vaters, wo er den Angriffen aller Widersacher entrückt ist, denen er auf Erden ausgesetzt war (vergl. Apocal. 12, 5), und einer ohne Vergleich glorreicheren Herrlichkeit genießt, als die ihm während er in Knechtsgestalt auf Erden wandelte zu Theil werden konnte. Doch kann dieser Zustand freilich bei Christus nicht wohl gedacht werden als ein Zustand der Unthätigkeit und völligen Ruhe, sondern nur als der einer fortwährenden Wirksamkeit für sein Reich; und diese läßt sich bei ihm nicht wohl anders denken als wie die Ausübung einer Herrschaft sowohl über den ganzen Umfang seines Reiches als über die demselben feindselig widerstrebenden Gewalten. In letzterer Beziehung wird sein Sitzen zur Rechten Gottes z. B. Eph. 1, 20 sqq. 1 Petr. 3, 22 genannt, wiefern ihm dort die Engel und alle Gewalten und Kräfte unterworfen und alles unter seine Füße

anderen Sinne gemeint ist, als an den anderen Stellen *ἐκ δεξιῶν* oder *ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ*; es ist jenes nur als eine nicht ganz angemessene Uebersetzung des aus dem Hebräischen Ausdrucke in der Psalmstelle auch ins Aramäische übergegangenen *לְיָמֵינוּ* zu betrachten. Aramäisch aber hat Petrus ohne Zweifel jene Reden gehalten.

gestellt sei; in ersterer Beziehung wird Act. 2, 33 hervorgehoben, daß er von diesem erhabenen Sitze aus den heiligen Geist über die Seinigen ausgegossen habe; Rom. 8, 34, daß er dort die Seinen bei dem himmlischen Vater vertrete, und in demselben Sinne Hebr. 8, 1 sq., daß er dort in dem wahren himmlischen, nicht von Menschenhänden gebauten Heiligthume ohne Unterbrechung den Dienst als Hoherpriester verwalte. Ueberall aber wird dieses Sitzen des Erlösers zur Rechten Gottes bezeichnet oder gedacht als ununterbrochen dauernd, so lange hier auf Erden diese irdischen Verhältnisse fortdauern, bis zur Zeit seiner Parusie, seiner Wiederkunft, um nach Besiegung aller seiner Feinde das Reich Gottes in seiner Glorie einzuführen und darin seine Gläubigen zu versammeln; eine Vorstellung, welche sich in ihrem Ausdrucke zum Theil auch an jene Psalmstelle anschließt, nämlich an die Worte: *ἕως ἄν θῶ τοὺς ἐχθροὺς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου* (in Verbindung mit Ps. 8, 7: *πάντα ὑπὲρ ταῖς ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ*); wie das namentlich aus unserem Briefe deutlich hervorgeht Kap. 10, 12 sq.: *εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ, τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος, ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ*. Vergl. 2, 8. 1 Cor. 15, 25 sqq. — Daraus erhellt deutlich, daß es nicht im Sinne der neutestamentlichen Schriftsteller ist, wenn man in der Anwendung jener Psalmstelle auf Christus meint das *ἕως* nicht urgiren zu dürfen. Dieses sei gleich hier für die späteren Stellen unseres Briefes bemerkt.

Was unsere Stelle betrifft, so kann, wie richtig Beza bemerkt, *ἐν τοῖς ὑψηλοῖς* grammatisch auf zwiefache Weise verbunden werden, entweder mit *ἐκάθισεν* oder ganz eng mit *τῆς μεγαλωσύνης*. Das letztere ziehen Beza selbst, Böhmke, Bretschneider vor, wie es denn auf dieselbe Weise

auch mehrere andere Ausleger ohne weiteres zu verbinden scheinen, als Dorscheus, Galov; und das mag auch wohl das richtige sein. Eben so ist wohl zu verbinden Kap. 8, 1: ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν οὐρανοῖς. Daß der Artikel des vorhergehenden Nomens nicht wiederholt ist (τῆς μεγαλωσύνης τῆς ἐν ὑψηλοῖς oder ἐν οὐρανοῖς), kann nicht dagegen entscheiden; er konnte eben bei dem engen Anschließen des ἐν ὑψηλοῖς u. s. w. an das Nomen ausgelassen werden; worüber s. Winer p. 119 sq. Es wird aber an beiden Stellen weniger zu dem Verbo eine dergleichen Bestimmung vermißt, als zu τῆς μεγαλωσύνης; stände dieses schon für sich allein gradezu als abstracte Bezeichnung der Gottheit, so würde man das weniger bestimmte ἐν ὑψηλοῖς oder ἐν οὐρανοῖς nicht noch hinterher erwarten, sondern vor ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλ., und auf entsprechende Weise an der andern Stelle. An der dritten, Kap. 12, 2, wo gradezu Gott genannt ist, findet sich auch dergleichen nicht hinzugefügt (ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κατέθικεν). So haben wir demnach in jenen beiden Stellen ἡ μεγαλωσύνη ἐν ὑψηλοῖς oder ἐν οὐρανοῖς als eine dem oratorischen Stile unseres Briefes wohl zusagende Umschreibung des erhabenen, majestätischen, im Himmel thronenden Gottes. Μεγαλωσύνη, eine dem Alexandrinischen angehörige Form, die sich LXX öfters findet für עֲלִיּוֹת, מְעֻלָּה, מְעֻלָּה, nicht ausschließlich, aber doch vorzüglich in Beziehung auf die Gottheit; im N. T. außer diesen beiden Stellen nur noch in der Doxologie Iud. 25 zwischen δόξα und κράτος καὶ ἐξουσία. — Ἐν ὑψηλοῖς (neutr.) obwohl an sich ein etwas unbestimmterer Begriff, doch in solcher Verbindung ganz dasselbe was ἐν οὐρανοῖς in der andern Stelle; eben so dasselbe Ps. 93, 4: θαυμαστός ἐν ὑψηλοῖς ὁ κύριος. (עֲלִיּוֹת). Ps. 113, 5: τίς ὡς κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν;

Ies. 57, 15. Anderswo steht in demselben Sinne der Singular ἐν ὑψηλῷ Ies. 33, 5 (cod. Al. aber ἐν ὑψηλοῖς); Vergl. ib. 32, 15. Ierem. 25, 30 (ἀφ' ὑψηλοῦ). Die Pluralform scheint zur Bezeichnung des Himmels das Gebräuchlichere gewesen zu sein; und in demselben Sinne ἐν ὑψίστοις (Luc. 2, 14. 19, 38. Iob. 16, 19.) und ἐν τοῖς ὑψίστοις, Mt. 21, 9. Marc. 11, 10. Vergl. Sirac. 26, 16: ἥλιος ἀνατέλλων ἐν ὑψίστοις κυρίου. Ausgegangen ist wohl dieser Gebrauch von dem gleichen des Hebräischen כְּבִרְיָהּ Iob. 16, 19. — Ueber das Verbum καθίζειν ist schon Thl. I. S. 336 bemerkt, daß dasselbe in unserm Briefe immer als Intransitivum gebraucht wird, beim Apostel Paulus aber als Transitivum. Dieses Letztere ist ein wenig zu beschränken, da es in der von mir übersetzten Stelle 2 Thess. 2, 4 (ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι) wohl sonder Zweifel intransitive zu nehmen ist. Uebrigens ist dem klassischen Sprachgebrauche beides auf gleiche Weise gemäß; die transitive Bedeutung ist wohl die ältere und auch gewöhnlichere; doch hat sich daraus bald die intransitive Bedeutung entwickelt, die sich bei den besten Schriftstellern findet ^{a)}. Im Hellenistischen, sowohl LXX als im N. T., ist der intransitive Gebrauch bei weitem der vorherrschende.

a) Thom. Mag.: καθίζω ἐγὼ καὶ καθίζομαι, καὶ καθίζω ἕτερον· τὸ δὲ καθίζω οὐ μόνον ἀντὶ τοῦ ἕτερον ποιῶ καθίζειν, ἀλλὰ καὶ ἑμαυτόν. — Als Transitivum z. B. II. γ, 68: ἄλλους μὲν κάθισον Τρώας καὶ πάντας Ἀχαιούς. ζ, 360. Aelian. V. H. VII, 1: ἐκάθισεν αὐτὴν ὁ βασιλεὺς ἐπὶ τοῦ θρόνου. IV, 22: ἵνα καθίζωσιν ἑαυτούς. Id. Hist. Anim. X, 37: εἶτα ἐπὶ τούτου ἑαυτὴν ἐκάθισεν. Od. β, 69: ἦτ' ἀνδρῶν ἀγορὰς ἡμὲν λύει ἥδὲ καθίζει. Und so überhaupt oft von dem Einsetzen des Gerichts, dem Bestellen der Richter. Vgl. Wetsten. Elsner. ad 1 Cor.

B. 4. Ueber den Zusammenhang dieses Verses mit dem Vorhergehenden und dem Folgenden, zu deren logischen Verbindung er dient, s. oben S. 4 sq. So eng er sich grammatisch als Participialsatz an den vorhergehenden Hauptsatz ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς anschließt, kann schon kein Zweifel sein, daß sich das κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων auf einen Vorrang vor den Engeln bezieht, der dem Sohne Gottes eben durch sein Sich-Setzen zur Rechten Gottes zu Theil geworden, daß hier also nicht von seiner Macht und Würde in sofern die Rede ist, als er dieselbe schon vor seiner Fleischwerdung beim Vater besaß, sondern von demjenigen, was ihm nach der Hinwegnahme von der Erde zugetheilt ist. Dasselbe bestätigt auch das nicht zu übersehende γενόμενος, was ein anderes Verhältniß andeutet als das ὢν B. 3, ein solches welches eben durch das Sitzen zur Rechten der Majestät in der Höhe eingetreten ist, eben so wie das auf gleiche Weise zu beziehende ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος Kap. 7, 26. Diese Beziehung unserer Stelle ist denn auch ziemlich allgemein anerkannt. Doch hat man gemeint, das γενόμενος so fassen zu müssen, daß der Schein vermieden würde, als habe der Sohn etwas von Würde und Macht zugetheilt erhalten, was er nicht schon immer besessen. Chrysostomus will daher das γενόμενος nur von einem Manifestirtwerden verstanden wissen: τὸ γενόμενος ἐνταῦθα ἀντὶ τοῦ ἀποδειχθεῖς, ὡς ἂν εἶποι τις, ἐστίν. Ebenso der ihm folgende Theophylakt; unter neueren Auslegern Estius, Cramer und einige andere. Diese Erklärung ist

6, 4. — Als Intransitiv. z. B. Hesiod. Theog. 434: ἐν τε δίκῃ βασιλεῦσι παρ' αἰδομένοις καθίζει. Thucyd. 1, 126: καθέζουσιν ἐπὶ τὸν βωμόν (Schol. ἑαυτοὺς δηλονότι). Diog. Laert. 1, 57: καὶ καθίσας εἰς τὸν θρόνον.

sicher falsch. Richtiger faßt Theodoret das γεγόμενος ganz eigentlich, mit Beziehung darauf, daß der Sohn Gottes bei seiner Fleischwerdung unter die Engel erniedrigt worden sei ^{a)}. Daß dieses wirklich der Absicht des Schriftstellers gemäß sei, sehen wir aus der schon vom Theodoret angezogenen Stelle Kap. 2, 9: τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἡλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν κ. τ. λ. Wie Theodoret erklären auch die meisten folgenden Ausleger, und dringen eben so, wie auch er schon, darauf, daß sich diese Erhöhung nur auf die Menschheit Christi beziehe, nicht auf seine Gottheit, indem sie von der Voraussetzung ausgehen, daß er von Seiten seiner Gottheit auch auf Erden im Besitze der ganzen Fülle der Macht und anderen göttlichen Eigenschaften geblieben, und nach seiner Himmelfahrt derselben auch seine Menschheit theilhaftig geworden sei. So gefaßt ist aber die Vorstellung weder im Sinne unseres Verfassers, noch auch der neutestamentlichen Schriftsteller überhaupt, die eine solche Spaltung, wodurch in der That die Einheit der Person Christi verloren gehen würde, nirgend kennen. Wenn sie uns lehren, daß der Sohn Gottes, der bei Gott vor der Welt Schöpfung war, aus Liebe zu den Menschen Fleisch angezogen und niedere Knechts-

a) Καὶ τοῦτο δὲ κατὰ τὸ ἀνθρώπειον εἶρηκεν ὥς γὰρ θεὸς ποιητὴς ἀγγέλων καὶ δεσπότης ἀγγέλων ὥς δὲ ἄνθρωπος μετὰ τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάβασιν κρείττων ἀγγέλων ἐγένετο. ἐπεὶ καὶ ἐλάττων ἦν ἀγγέλων διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου. τὸν γὰρ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἡλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου. ὥσπερ τοίνυν ἐλάττων ἦν ἀγγέλων ὥς ἄνθρωπος, ἐπεὶ ἐκεῖνοι μὲν ἀθάνατον ἔχουσι φύσιν, αὐτὸς δὲ τὸ πάθος ὑπέμεινε, οὕτω μετὰ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάβασιν κρείττων ἀγγέλων ἐγένετο. ἐκάδισε γὰρ ἐπάνω πάσης ἀρχῆς κ. τ. λ.

gestalt angenommen habe, so ist ihre Meinung nicht, daß er dennoch zu gleicher Zeit auch noch als Gott die ganze Fülle göttlichen Wesens und göttlicher Herrlichkeit besessen, sondern daß er sich derselben wirklich entäußert habe, so daß nicht bloß eine *κοῦψις*, sondern eine wahre *κένωσις* derselben stattfand. Es ist der ganze ungetheilte Christus, wie er auf Erden wandelte um das vom himmlischen Vater beschlossene Werk und in der von ihm bestimmten Weise zu vollführen, den sie vor Augen haben. Und eben so wenig denken sie an eine dergleichen Trennung, wenn sie lehren, daß er nach Vollführung seines Werkes und der Rückkehr zum himmlischen Vater der Fülle der Macht und göttlichen Herrlichkeit theilhaftig geworden sei; ihre Meinung ist keine andere als daß ihm damals von Gott diese Herrlichkeit wieder ertheilt sei, welche er bei seinem Wandeln auf Erden, da er sich derselben einmal entäußert hatte, wirklich nicht besaß und daher auch nicht ausüben konnte; und zwar nicht daß sie ihm ertheilt sei bloß in Beziehung auf seine Menschheit, sondern nach seiner ganzen einigen ungetheilten Person. Anders hat es sich der Verfasser unseres Briefes schwerlich gedacht, und eben so wenig der Apostel Paulus, welcher im Philipper-Briefe Kap. 2, nachdem er B. 6 — 8 hervorgehoben, wie Christus sich der göttlichen Gestalt, die er vor der Fleischwerdung besaß, entäußert (*ἐκένωσεν*) und Knechtsgestalt angenommen, wie er den Menschen gleichgemacht sich erniedrigt und Gehorsam bewiesen habe bis zum Kreuzestode, nun B. 9 sq. in Beziehung auf den Zustand, der für ihn nach Vollbringung seines Werkes auf Erden eintrat, sich so ausdrückt: *διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερέψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνων κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων. κ. τ. λ.* Vergl. noch über die dem Erlös-

ser nach seiner Himmelfahrt verliehene Macht und Würde
 Ephes. 1, 20 — 22: . . . ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν
 καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὑπερ-
 ἄνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυρι-
 ότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὗ μόνον
 ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, καὶ πάντα
 ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ κ. τ. λ. Act. 2, 36 (in
 der Rede des Petrus): ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος
 Ἰσραὴλ, ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ὁ θεὸς ἐποί-
 ησεν τούτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε. 1 Petr.
 3, 21. 22: . . . δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν
 ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν ὑποταγέντων
 αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων. In keiner
 dieser Stellen ist ein Grund zu der Vorstellung, daß dem
 Erlöser diese Herrlichkeit nur für die eine seiner beiden Na-
 turen zu Theil geworden sei, während er sie für die andere
 auch auf Erden in ganzer Fülle besessen habe. Das Richtige
 deutet schon De kumenius z. d. St. an, welcher, nachdem
 er die andere Fassung, die Beziehung auf die σὰρξ vorgetragen
 hat, so fortfährt: ἢ τὸ γεγόμενος οὐκ ἐπὶ σαρκὸς ἐκ-
 λάβοις, ἵνα μὴ διαιρεῖν νομισθῇς, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ χριστοῦ
 τοῦ ἐν μιᾷ ὑποστάσει προσκυνουμένου, καὶ μετὰ τῆς σαρ-
 κὸς αὐτοῦ. Wo zugleich auch das Wahre mit aufgenommen
 ist, was jener trennenden Vorstellungsweise zum Grunde liegt,
 und was mir darin zu bestehen scheint, daß der Sohn Gottes
 seit der Fleischwerdung und so auch in dem Zustande der Er-
 höhung nach der Himmelfahrt ganz mit dem Menschen Je-
 sus Christus eins geworden, und seitdem eine selbständige
 Person, in dem menschlichen Sinne dieses Wortes, auf eine
 viel vollkommnere Weise geworden ist, als wir ihn uns vor
 der Fleischwerdung denken können.

An unserer Stelle wird nun die Erhabenheit des erhö

heten Erlösers — auf etwas oratorische Weise ^{a)} — verglichen mit der der Engel, und sein Vorzug bezeichnet als entsprechend dem Verhältnisse des ihm zu Theil gewordenen Namens zu dem der Engel. Auf die Vergleichung mit den Engeln konnte der Schriftsteller gar leicht durch das Sitzen zur Rechten Gottes geführt werden, sofern auch sie ihren Sitz im Himmel haben, in der Nähe des göttlichen Thrones. Dann waren es aber auch die Engel, denen eine besondere Mitwirkung bei der Kundmachung des alten Gesetzes zugeschrieben ward (s. zu 2, 2); und die Rücksicht hierauf ist sonder Zweifel der hauptsächlichste Grund, daß der Verfasser diese Vergleichung des Sohnes Gottes in seiner Herrlichkeit mit den Engeln gleich hier festhält und den Vorzug des ersteren vor den letzteren weiter begründet und erläutert.

Auf einer oberflächlichen Betrachtung des Gedankenganges unseres Briefes und einer Verkennung der Bedeutung, welche die Engel in der Jüdischen Theologie auch für die Ertheilung oder Kundmachung des Gesetzes hatten, beruhen die Bedenklichkeiten, welche man hier und im weiter Folgenden gegen die Erklärung des ἄγγελου durch Engel beigebracht hat, und die Beziehung desselben auf Menschen, welche als Boten, Gesandte Gottes die Kundmachung des alten Bundes vermittelten, namentlich den Mose und Aaron; so Franz Christoph Frenzel: Etwas über den bibl. Ausdruck ἄγγελος, besonders Hebr. 1 ff. in Augusti's Theol. Blät.

a) Ueber die unserm Schriftsteller beliebte, bei Paulus niemals sich findende Vergleichung mit τοσοῦτο — ὅσον s. Thl. 1. S. 334. Dem Stil des Philo ist sie nicht fremd. Vergl. De Opif. Mund. §. 49. p. 32. C: ἐφ' ὅσον δὲ κρείττων ὁ ποιῶν, ἐπὶ τοσοῦτο καὶ τὸ γενόμενον ἁμείνον. Leg. ad Caj. §. 36. p. 1031. C: νομίζοντες ὅσω θεὸς ἀνθρώπων διαφέρει κατὰ τὸ κρείττον, τοσοῦτον καὶ βασιλεὺς ἀρχιερωσύνην.

tern. Jahrg. 1. St. 25. S. 395—399; und ausführlicher *Harbersfeld*, *angeli e primo et secundo capite ep. ad Hebr. exulantes*. Eisenach 1808. 8., welche Schrift mir bloß aus *Kuinöl's* Widerlegung derselben bekannt ist.

Das hier zur Vergleichung gebrauchte comparative Adjektiv *καίττων* ist in unserm Briefe das gewöhnliche Wort bei Vergleichung theils des Christlichen mit dem Jüdischen, theils des Himmlischen, Ewigen mit dem Irdischen, Zeitlichen; vergl. 7, 19. 22. 8, 6. 9, 23. 10, 34. 11, 16. 35. 12, 24., außerdem noch 11, 40. 7, 7. 6, 9. Die Bedeutung ist an allen Stellen die allgemeine, worin das Wort im Sprachgebrauche üblich ist: vorzüglicher, besser, trefflicher, ausgezeichnet, ohne daß, worin der Vorzug bestehe, darin ausgedrückt ist, außer nur daß er nach der guten Seite hin stattefinde. Etwas Bestimmteres liegt auch an unserer Stelle in dem Worte nicht. Gemeint ist es von einem Vorzuge an Macht, Würde, Herrlichkeit, Majestät. Bei den Griechen kommt *οἱ καίττωτες* namentlich auch gradezu als Bezeichnung der übermenschlichen Wesen, der Götter und Halbgötter vor. *Clemens Roman.* in der dieser nachgeahmten Stelle *Epist. ad Corinth. c. 36.* (s. Thl. I. S. 92 sq. not. 94) hat statt unseres *καίττων* gesetzt *μείζων*; so wie unser Brief Kap. 6, 16 *μείζον* gesetzt hat, wo *Philo* in ganz gleicher Beziehung den allgemeineren Ausdruck *καίττων* hat (s. Thl. I. S. 400 sq. not.).

Ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοῦς κεκληρονόμηκεν ὄνομα. Der Comparativ *διαφορώτερος* im N. T. nur noch Hebr. 8, 6; auch LXX nicht, und überhaupt wohl sehr selten ^{a)}. An unserer Stelle ist der Com-

a) *Wetstein* führt an *Sext Empir. Phys. 1, 218: διαφορώτερον ἔχοντο*. *Stephanus* hat kein Beispiel.

parativ noch mit der Präposition *παρὰ* sq. accus. verbunden, und dient so zu einer gewissen feierlichen Verstärkung des Sinnes, den der bloße Comparativ mit seiner gewöhnlichen Construction, oder *παρὰ* sq. accus. bei dem Positiv geben würde. Daß diese Construction niemals beim Paulus, öfters aber in unserm Briefe gelesen wird, ist schon Thl. I. S. 336 bemerkt; sie findet sich außer den dort angeführten Stellen (1, 4. 9, 23. 11, 4. 12, 24) noch Kap. 3, 3: *πλείονος γὰρ οὗτος δόξης παρὰ Μωυσῆν ἡξίωται*. Im N. T. findet sich — außer dem gleichen Gebrauche von *ὑπὲρ* sq. accus. Hebr. 4, 12. Luc. 16, 8 — dasselbe noch Luc. 3, 13: *μηδὲν πλέον παρὰ τὸ διατεταγμένον ὑμῖν πρᾶσσετε*; in den alttest. Apocryphen 3 Esr. 4, 35: *καὶ ἡ ἀλήθεια μεγάλη καὶ ἰσχυρότερα παρὰ πάντα*. Aber eben so öfters bei Griechen z. B. *Thucyd. I, 23: ἡλίον ἐκλείψει πικρότερα παρὰ τὰ ἐκ τοῦ πρὶν χρόνου μνημονεόμενα ξυνέβησαν*. *Herod. VII, 103: γενοίαι' αὖν . . . καὶ παρὰ τὴν ἐωυτῶν φύσιν ἀμείνονες*. S. *Matthäi* ausf. Gr. Gr. S. 588, c. α. (S. 1174), wo sich auch die ganz analoge Structur des *παρὰ* sq. accus. hinter *ἄλλος* aufgeführt findet ^{a)}. — Ueber den Gebrauch von *κληρονομεῖν* überhaupt und an unserer Stelle namentlich s. zu B. 2. (S. 32). Es ist nichts weiter als: er hat dieses ausgezeichnete *ὄνομα* gleichsam zu seinem Antheil erhalten, als das ihm als dem der

a) Ganz ungehörig ist die von Ruinöl (nach Carpzow) hierfür angeführte Stelle des *Philo de Sacrif. Ab. et Cain*. p. 140 D: *λόγου δὲ ἐδκινητότερον οὐδὲν καὶ παρὰ τῷ θνητῷ γένηι*. Passend wäre die von Böhme citirte: *ὁ θεὸς τοσούτῳ κρείττων παρὰ τὴν λογικὴν φύσιν, ὅσην* z. τ. λ. Doch habe ich diese in *Philo de Gigant.*, welche Schrift er bloß im Allgemeinen nennt, vergebens gesucht.

er ist gebührende Theil. Bei dem *ὄνομα* wollen einige Ausleger gar nicht an eine bestimmte Benennung gedacht wissen, sondern es ganz im Allgemeinen für *dignitas*, *celebritas*, *fama* nehmen, nach der Formel: *nomen habere*, einen Namen haben, *ὀνομαστόν εἶναι* dergl.; so Beza, Calov, Witsch, Schmid, Storr, Baldenaer, Zachariä, Heinrichs. Allein abgesehen davon daß dadurch ein zu matter, laxer, unbestimmter Sinn entstehen würde, und, wenn man es für Würde nimmt, selbst etwas Tautologisches, wie schon richtig Schlichting bemerkt, so erhellt aus dem Inhalte und der Anknüpfung des folgenden Verses, worauf schon mit Recht Theodoret hinweist, deutlich, daß hier der bestimmte Name *viós*, Sohn, Sohn Gottes gemeint ist ^{a)}; und wenn der Begriff der Würde dem Verfasser allerdings mit vorschwebt, so ist es nur insofern als dieser durch den Namen vorgehalten wird und daran geknüpft ist ^{b)}. Auf diese Weise verstehen es daher auch fast alle Ausleger, von Chrysostomus an. Doch ist der Gedanke des Verfassers auch bei dieser Auffassung noch nicht ganz klar, und bleibt das bei noch zweierlei zu beantworten; das Eine wann hier

a) Akerblott's Ansicht, daß der Name Hohepriester gemeint sei, widerlegt sich aus dem Zusammenhange von selbst.

b) Schlichting: — multo minus autem per *nomen* *dignitas* intelligi potest. Nam haec autoris comparatio videretur esse tautologica. Quid enim aliud est: praestantiolem esse effectum angelis, quam: maiorem prae illis dignitatem sortitum esse? Quare per *nomen* intelligi debet titulus et appellatio quae conditionem et statum alicujus notet et significet. Ex ejusmodi enim titulis, praesertim a deo datis, cujusque dignitas facile apparet et colligitur.

gemeint sei, daß Christo die *αἰγοποιία* dieses Namens zu Theil geworden, das Zweite ob wirklich und inwiefern der Name *υἱός* nach dem hier in Betracht kommenden Sprachgebrauche als ein ausgezeichnete Vorzug des Erlösers vor den Engeln betrachtet werden könne. Was nämlich das Letztere betrifft, so kommt, worauf schon Primasius u. a. aufmerksam gemacht haben, die Benennung: Sohn Gottes in den alttestamentlichen Schriften, die der Verfasser vor Augen hat, verschiedentlich in anderen Beziehungen vor; und zwar wird dieselbe nicht bloß von Menschen gebraucht, namentlich vom theokratischen Könige (Ps. 89, 27 sq. 2 Sam. 7, 14.), von Volke Israel überhaupt (Hos. 11, 1. Exod. 4, 22. 23. Jerem. 31, 20), insbesondere von den frommen Verehrern Jehovah's (Deut. 14, 1. Ps. 73, 15. Prov. 14, 26), sondern es findet sich dieses auch als Bezeichnung untergeordneter himmlischer Wesen, wie die Engel sind, die sich in der Umgebung und Nähe des göttlichen Thrones befinden. So am anerkanntesten die *בְּרֵי הָאֱלֹהִים* im Buche Hiob Kap. 1, 6. 2, 1. 38, 7; eben so ohne Zweifel dieselben Genes. 6, 2. 4, so wie *בְּרֵי אֱלֹהִים* Ps. 29, 1. 89, 7, und Dan. 3, 25: *בְּרֵי אֱלֹהִים*. Da hat es denn auffallend scheinen müssen, daß hier und B. 5. die Benennung: Sohn Gottes als eine dem Erlöser eigenthümliche, ihn vor den Engeln auszeichnende urgirt wird. Um diese Schwierigkeit zu lösen, hat man gesagt, in Beziehung auf andere Wesen stehe diese Benennung nur abusive (so schon Primasius), nur in einem untergeordneten Sinne. Michaelis fügt hinzu — wodurch schon Schlichting es sich erklärt und eben so jetzt auch Böhm e — daß der Name von Engeln doch niemals im Singular vorkomme, von einem einzelnen als unterscheidende Bezeichnung desselben, sondern nur im Plural von der Gesamtheit derselben. Braun hält sich an das *αἰγοποι-*

νόμους, wiefern Menschen oder Engel den Namen Söhne Gottes nicht als eine ihnen ihrer Natur nach zukommende *αληγονομίαν* führten, sondern nur durch Adoption als solche betrachtet werden könnten. Allein wenn auch an allen diesen Bemerkungen etwas Wahres ist, so gibt doch keine eine befriedigende Erklärung. Die Anwendung jener Benennung auf menschliche Individuen oder Collective konnte der Verfasser allerdings wissentlich unberücksichtigt lassen, da er es hier nur mit der Vergleichung der Engel und Christi zu thun hat. Aber schwerlich würde er, wenn ihm bewußt gewesen wäre, daß in den heiligen Schriften der Name: Sohn Gottes auch in Beziehung auf die ersten, sei es auf einen einzelnen oder ihre Gesamtheit, vorkomme, auf solche Weise sich ausgedrückt und argumentirt haben, wie hier u. B. 5 geschieht. Es bleibt daher wohl nur die Annahme übrig, daß ihm entweder jene Stellen, wo Engel Söhne Gottes genannt werden, in dem Augenblicke nicht gegenwärtig, oder ihm überhaupt als solche nicht bekannt waren. Eine solche Annahme erscheint nun auch in diesem Falle nicht besonders schwierig, wenn wir festhalten, was früher erwiesen ist ^{a)}, daß unserm Verfasser die heiligen Schriften seines Volkes scheinen wenig oder gar nicht in der Originalsprache bekannt gewesen zu sein, sondern nur in der Alexandrinischen Uebersetzung. Die LXX haben zuvörderst an den drei Stellen des Hiob, die vor allen in Betracht kommen, den Hebräischen Ausdruck gradezu durch *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* gegeben. In der Stelle der Genesis hätte unser Verfasser den Ausdruck des Originals: Gottes söhne möglicherweise anders als von Engeln verstehen können. Allein auch dort hat er ohne Zweifel in

a) Ehl. 1. S. 80. 81.

seinem Griechischen Codex οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ gelesen, wie noch jetzt cod. Alexandr. und mehrere andere Codices B. 2 statt des *vioi τοῦ Θεοῦ* des cod. Vatic. und der meisten Ausgaben darbieten. Eben so hat höchst wahrscheinlich schon Josephus *Archaeol.* I, 4, 1 gelesen, und wohl sicher der Alexandriner Philo, der nicht bloß B. 2 sondern auch B. 4 nur mit der Lesart οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ anführt und die andere gar nicht zu kennen scheint (*De Gigant.* §. 2 p. 284. — *Quod Deus immutab.* §. 1. p. 293. Vergl. *Quaest. et Solut. in Genes. l. I.* §. 92. ed. Aucher. p. 66). Daß nun auch unser Verfasser so gelesen habe, werden wir um so weniger unwahrscheinlich finden, da das von ihm benutzte Exemplar der LXX den Text dieser Uebersetzung scheint überwiegend in demjenigen Habitus enthalten zu haben, welchen uns unser cod. Alexandr. darbietet ^{a)}; wofür auf der andern Seite die hier stattfindende Erscheinung als eine kleine Bestätigung kann betrachtet werden. — Was ferner die Stelle im Daniel betrifft, so brauchte der Verfasser auf diese überhaupt nicht grade nothwendig Rücksicht zu nehmen, da sich dort der Ausdruck in der Rede des Chaldäischen Königs findet, der ihn leicht auch in einem andern Sinne gebrauchen konnte, als dem eigentlichen Schriftgebrauche gemäß erachtet ward. Aber die LXX haben auch hier gradezu ἄγγελος gesetzt, und nicht bloß in der geschichtlichen Erzählung (ἄγγελος κυρίου), sondern auch im Munde des Nebucadnezar (ἄγγελος Θεοῦ); s. Daniel. e cod. Chis. 3, 49. 92. Es bleiben demnach bloß die beiden Psalmstellen übrig, deren Nichtberücksichtigung dem Verfasser, und hier grade bei dem Gebrauche der LXX, die beide Male *vioi Θεοῦ* hat, zugerechnet werden kann. Doch steht hier die Formel auf solche Weise, daß sie in der That wohl von

^{a)} Thl. 1. §. 82.

dem Verfasser entweder übersehen, oder auf andere Weise (in Beziehung auf Menschen) gefaßt werden konnte. Schwieriger aber würde diese Erscheinung immer zu erklären sein, wenn der Verfasser in der Schrift nach dem Hebräischen Texte sich eben so bewandert zeigte, als nach der Griechischen Uebersetzung. Nicht ganz unwahrscheinlich möchte aber wohl sein, daß hier auf die Darstellung unseres Verfassers einigen Einfluß die Paulinische geübt hat Philip. 2, 9 sq.: διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε καὶ ἔχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ κ. τ. λ., wo jedoch nach B. 11 ohne Zweifel die Benennung ὁ κύριος gemeint ist, mit Beziehung auf Ps. 110, 1. — Daß aber auch der von unserm Verfasser gemeinte Name υἱὸς θεοῦ an sich auf etwas Höheres, Erhabneres führt, als die Benennung ἄγγελος θεοῦ, Gesandter, Bote Gottes, liegt am Tage. Weniger klar ist hier aber, wann der Verfasser hier bezeichnen wolle, daß Christus diesen Namen: Sohn Gottes zu seinem Antheile erhalten habe. Am nächsten scheint hier nach dem Zusammenhange zu liegen, es auf dieselbe Zeit zu beziehen, wie das κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, also die Zeit nach der Auferstehung und Himmelfahrt. Das nehmen auch schon Theodoret, Dekumenius, Theophylakt an, so wie manche spätere Ausleger. Dann würde aber herauskommen, als ob ihm früher dieser Name nicht gebührt hätte, was des Schriftstellers Meinung nicht sein kann, da er ihn schon vorher in Beziehung auf die Zeit vor der Fleischwerdung als υἱὸς bezeichnet hatte. Sene Ausleger beziehen es denn darauf, daß, was er als Gott schon von Natur und von Ewigkeit besaß, er nun nach seiner Auferstehung auch seiner Menschheit nach erlangt habe. Oecumenius (ἄλλως): ἡ κληρονομία κυρίου τῶν προσηκόντων γίνεται, ἀλλ' οὐ τῶν ἡλλοτριωμένων ἐκληρονόμησεν οὐν, ὅπερ ἄνωθεν ἐνῆν τῷ λόγῳ, τοῦτο

κατενεχθὲν δι' αὐτοῦ καὶ ἡ προσληφθεῖσα σὰρξ. τί δέ ἐστι τοῦτο; τὸ υἱός, τὸ λέγεσθαι τὸν τῶν ὅλων θεὸν πατέρα αὐτῆς, τὸ γεγέννηκά σε. Indessen ist diese Fassung zu wenig natürlich, als daß man glauben könnte, sie sei im Sinne des Schriftstellers. Noch weniger kann die Meinung des Seb. Schmidt in Betrachtung kommen, daß es sich auf den Zeitpunkt der fleischlichen Empfängniß der Maria beziehe, wo dem Kinde zuerst der Name *Sohn Gottes* ertheilt sei (Luc. 1, 35). Höchst wahrscheinlich hat wohl — und so faßt es namentlich Cramer, auch wie es scheint Bengel — der Verfasser es sich nicht anders gedacht als so, daß Christus diesen Namen als sein Antheil schon von jeher besessen habe, so daß der Sinn sich so gestaltet: der Vorzug, den er jetzt vor den Engeln erlangt, ist gemäß dem Namen, der ihm von Anfang an als sein Loos zugetheilt ist in Vergleich zu dem übrigen.

Es folgt jetzt im übrigen Theile dieses Kapitels eine Reihe von alttestamentlichen Aussprüchen, welche angeführt werden, die beiden ersten, um nachzuweisen, daß dem Sohne wirklich dieser vorzüglichere Name: *Sohn Gottes* nach dem Zeugnisse der Schrift zukomme, aber keinem der Engel, die folgenden, um die Erhabenheit des ersteren vor den letzteren an Macht und Würde näher zu erweisen, wiefern diese darin als vergängliche Wesen erscheinen, jener aber als in alle Ewigkeit bestehend. Die Stellen sind der Reihe nach folgende: a) B. 5: Ps. 2, 7. b) ib.: 2 Sam. 7, 14. — c) B. 6: Ps. 97, 7 oder wahrscheinlicher Deuter. 32, 43. LXX. — d) B. 7: Ps. 104, 4. — e) B. 8. 9: Ps. 45, 7. 8. — f) B. 10 — 12: Ps. 102, 26 — 28. — g) B. 13: Ps. 110, 1. — Doch bietet die Anführung dieser Stellen zu diesem Zwecke nicht geringe Schwierigkeiten dar. Wenn wir

nämlich die Aussprüche nach dem Zusammenhange betrachten, worin sie sich in den alttestamentlichen Schriften selbst finden, so werden wir bei keinem einzigen derselben veranlaßt, gerade an den Sohn Gottes, als eine vom Vater verschiedene Persönlichkeit, oder an den künftigen Messias als denjenigen zu denken, auf welchen er nach dem Sinne und der Absicht des Schriftstellers zu beziehen sei; sondern die mehrsten scheinen sich ursprünglich auf den irdischen theokratischen König zu beziehen, welcher eben zur Zeit des Ausspruchs auf dem Thron Israels saß oder denselben besteigen sollte (so no. a. b. e. g.); zwei andre aber (no. c. f.) auf Jehovah als den höchsten und allein wahren lebendigen Gott. In unserm Briefe aber werden diese Aussprüche sämtlich — no. d. als auf die Engel sich beziehend und bezogen kommt hier nicht in Betracht — offenbar in Beziehung auf den Sohn Gottes angezogen und diese Beziehung derselben ohne weiteres vorausgesetzt. Die älteren Christlichen Ausleger, und so wieder nicht wenige in neuerer Zeit fühlen sich dadurch verpflichtet, jenen Aussprüchen auch in dem Zusammenhange der alttestamentlichen Schriften selbst einen solchen Sinn abzugewinnen, als welcher dem hier davon gemachten Gebrauche gemäß ist, und ihnen sonach eine unmittelbare Beziehung auf den Sohn Gottes oder den Messias zu vindiciren. Wiefern dieses nach dem Inhalte und dem wirklichen Zusammenhange der Schriften oder Abschnitte, worin jene Aussprüche sich finden, zulässig sei, gehört eigentlich der alttestamentlichen Exegese an. Hier könnten wir uns damit begnügen, dieselben ohne weiteres nach der Beziehung auf den Sohn Gottes, worin sie in unserm Briefe vorausgesetzt und angezogen werden, im Einzelnen zu erläutern, und nachzuweisen, wie bei dieser Fassung des ganzen Ausspruchs das Einzelne zu deuten und worauf zu beziehen sei. Indessen grade in gegenwärtiger Zeit, wo

sich über die Deutung der alttestamentlichen Stellen dieser Art, über ihren eigentlichen ursprünglichen Sinn und dessen Verhältniß zu demjenigen, worin wir von ihnen in neutestamentlichen Schriften Gebrauch gemacht finden, ein so ernstlicher Streit erhebt, scheint es mir auch für den neutestamentlichen Interpreten nicht geziemend, sich in der Hinsicht indifferent zu geriren. Ich halte daher für angemessen auch hier bei der Erklärung der einzelnen Aussprüche eine kurze Untersuchung des Sinnes der Stelle in dem Zusammenhange der alttestamentlichen Schrift, woraus dieselbe genommen ist, zu geben, was auch, wie sich das Resultat gestalten mag, dazu dienen wird, für die Auffassung des Sinnes, worin dieselbe in unserm Briefe angezogen ist, eine größere Sicherheit und Klarheit darzubieten. Vor allem aber scheint es mir dienlich, mich kürzlich darüber auszusprechen und zu rechtfertigen, wie ich überhaupt glaube das Verhältniß der Auffassung von Seiten der neutestamentlichen Schriftsteller zu dem wirklichen Sinne der alttestamentlichen Stellen betrachten zu müssen. Ich stelle die Frage gleich in aller Schärfe so hin, wie sie grade für die uns hier vorliegenden Fälle in Betracht kommt, und darnach gestaltet sie sich so: wenn ein alttestamentlicher Ausspruch im N. T. dergestalt benutzt ist, daß sich nicht verkennen läßt, der neutestamentliche Schriftsteller habe ihn auf den Messias bezogen, und es auch nicht wahrscheinlich ist, daß dieses von seiner Seite, wie allerdings in nicht wenigen Stellen namentlich der Evangelien der Fall zu sein scheint, als bloße Anwendung gemeint sei, ohne daß es auf den ursprünglichen Sinn und die ursprüngliche Beziehung überall ankomme, — ob dann jener Gebrauch für uns bindend, normativ sei, und für sich allein schon hinreichend uns zu bestimmen, den alttestamentlichen Ausspruch in demselben Sinne aufzufassen, die Beziehung desselben auf den Messias

als die eigentliche, ursprüngliche, dem Sinne des Verfassers selbst gemäße anzusehen. Dieses glaube ich bestimmt verneinen zu müssen ^{a)}, und dazu durch folgende Betrachtungen berechtigt zu sein. Offenbar fließt jene specielle Streitfrage zusammen mit der allgemeineren Frage, ob überhaupt durch die Art und Weise, wie die alttestamentlichen Stellen im N. T. angeführt und benutzt werden, unsere Auffassung derselben auch im Einzelnen schon ohne weiteres nothwendig bedingt und gebunden sei. Diese Frage aber wird im weitesten Umfange wohl nicht leicht von jemanden bejaht werden. Denn zuvörderst drängt es sich der Wahrnehmung eines jeden durch den Augenschein zu klar auf, daß die neutestamentlichen Schriftsteller die alttestamentlichen Aussprüche in der Regel nur nach dem Gedächtnisse anführen, daher nicht mit großer Genauigkeit, und zum Theil mit solchen Abweichungen in den Ausdrücken, als welche auch in Beziehung auf den Sinn nicht ohne allen Einfluß sind. Hier wird nun aber doch nicht leicht jemand als erlaubt und recht bezeichnen, den Sinn solcher Stellen des N. T. im Einzelnen durchaus nach dem Sinne zu bestimmen, den sie in dieser abweichenden Anführung darbieten. Nicht minder liegt unabweisbar vor Augen, daß wo nicht die meisten doch sehr viele der im N. T. citirten und benutzten alttestamentlichen Stellen —

a) Und zwar nicht bloß in Beziehung auf unsern Brief und die anderen mit ihm in gleiche Kategorie fallenden Schriften des N. T., welche als nicht unmittelbar von Aposteln verfaßt in kanonischer und daher für die Bestimmung der Glaubenssätze normativer Hinsicht auf eine vergleichungsweise geringere Autorität Anspruch machen können, als die unmittelbar und sicher apostolischen, sondern auch zugleich mit in Beziehung auf die letzteren selbst.

und das gilt namentlich von unserm Briefe in einem ganz besondern Grade — nicht unmittelbar aus dem Originaltexte, sondern aus der recipirten Griechischen Uebersetzung genommen, und, ohne besondere Berücksichtigung des Hebräischen Textes, ohne weiteres so benutzt sind, wie sie sich darin vorfanden, mit allen Abweichungen, welche diese Uebersetzung von den Worten des Grundtextes darbietet, auch wo diese auf den Sinn der Stelle von größerem oder geringerem Einflusse sind, ja mitunter selbst so, daß dadurch auch der Zweck der Anführung und die Weise der im N. T. geschehenen Benutzung mitberührt werden. Auch hier wird nicht leicht jemand das als Regel aufstellen, daß die alttestamentlichen Aussprüche in keinem anderen Sinne erklärt werden dürften als einem solchen, den die in der neutestamentlichen Anführung beibehaltenen Worte der LXX darbieten oder gestatten. Vielmehr halten wir es in solchen Fällen für das allein Richtige, als den eigentlichen wahren Sinn der Stelle den zu betrachten, welchen der Originaltext nach den Worten und dem Zusammenhange derselben an die Hand gibt, ohne Rücksicht darauf, ob dieser sich vielleicht auf etwas andere Weise gestaltete, als derjenige, den die LXX in ihrer Uebersetzung ausdrücken, auch wo diese letztere in einer neutestamentlichen Citation beibehalten oder diese gar erst dadurch veranlaßt ist. — So wie wir nun aber in diesen Fällen eine gewisse Abhängigkeit der neutestamentlichen Schriftsteller von der Uebersetzung der Alexandriner anerkennen, folglich von der Weise, wie diese die alttestamentlichen Stellen aufgefaßt haben, auch wo dieses auf eine nicht genaue und richtige, der Absicht der alttestamentlichen Schriftsteller gemäße Weise geschehen ist, so werden wir schon von vorne herein es nicht anders erwarten können, als daß dieselben auch in den Fällen, wo sie nicht der Uebersetzung der LXX folgen, sondern den Hebräi-

sehen Text selbst scheinen vor Augen gehabt zu haben — wie das namentlich öfters beim Paulus der Fall ist ^{a)}, so wie beim Matthäus ^{b)} und größtentheils beim Johannes — in ihrer Auffassung der einzelnen Stellen des N. T. mehr oder weniger von einer früheren exegetischen Tradition, wie sie sich in den Schulen der Juden gebildet hatte, so wie von der ganzen damaligen Beschaffenheit der Exegese bei diesem Volke abhängig sind. Und da wir nun nicht berechtigt sind voranzusehen, daß die Jüdische Exegese der Zeit im Allgemeinen und im Einzelnen auf vollkommen richtigen Principien beruhte und auf vollkommen richtige Weise angewandt ward, so werden wir es natürlich finden, daß dieses auch bei den neutestamentlichen Schriftstellern werde den Einfluß geübt haben, sie diese oder jene Stelle des N. T. im Ganzen oder im Einzelnen in einem Sinne auffassen zu lassen, der sich bei einer größeren Vervollkommnung der exegetischen Wissenschaft und Kunst und bei einer mehr harmonischen Anwendung aller zu Gebote stehenden Hülfsmittel nicht mehr als ganz richtig und genau bewähren würde. — Bis zu diesem Punkte ist nun wohl nicht leicht zu besorgen, daß das hier Bemerkte Widerrede finden wird; wenigstens wird es gegenwärtig nicht leicht Exegeten geben, welche dasselbe nicht praktisch anerkannten und in einzelnen Fällen demgemäß verfüh-

a) S. Thl. 1. S. 351—357.

b) In denjenigen Citaten, welche sich als eigenthümliche charakteristische Bemerkungen dieses evangelischen Schriftstellers (auch in Vergleich mit den beiden anderen synoptischen Evangelien) zu erkennen geben, worin er Nachweisungen darüber zu geben sucht, wie in einzelnen Momenten der Geschichte Christi die prophetischen Aussprüche oder Andeutungen des A. T. ihre Erfüllung gefunden haben.

ren. Setzt aber bietet sich uns die Frage dar, bis wie weit vom Christlichen Standpunkte erlaubt sei, diesen Grundsatz auszudehnen, daß wir die Weise, wie die alttestamentlichen Aussprüche von den neutestamentlichen Schriftstellern angeführt und benutzt werden, als nicht normativ für unsere Erklärung derselben betrachten. Hier nun, glaube ich, wird sich uns als Antwort wohl keine andere Regel darbieten, als die allgemeine: bis so weit als dieses nicht unmittelbar Sache des Glaubens ist, sondern der Schule und der wissenschaftlichen Erforschung. Und da kommt es denn für den Gegenstand, womit wir es hier zu thun haben, eben darauf an, ob die Deutung einer alttestamentlichen Stelle auf den Messias und den Sohn Gottes der ersteren oder der letzteren Art sei. Hier gibt sich mir nun entschieden das Letztere als das Richtige zu erkennen, wie ich dieses auch schon anderswo bei Betrachtung eines verwandten Gegenstandes ausgesprochen habe ²⁾. Als Sache des Glaubens für den Christen kann ich in dieser Beziehung nur das Allgemeine anerkennen, daß die Hoffnung und die Sehnsucht auf ein zukünftiges großes Heil, welche sich durch die ganze Geschichte des alten Bundesvolkes hindurchzieht und welche sich mehr oder weniger klar und bestimmt in den Weissagungen aller alttestamentlichen Propheten vorfindet, ihre wahrhafte wesentliche Erfüllung nach dem Rathschlusse Gottes in nichts anderem finden sollte, als in der Person Jesu Christi und in dem Reiche, welches durch ihn auf Erden gegründet ist und von ihm seine Vollendung erharret. Ob aber grade diese oder jene Stelle der alttestamentlichen Schrift von der Person dieses künftig erscheinenden Heilandes handelt oder sich vielleicht ursprünglich auf ein anderes Object bezieht, kann ich nicht als unmittelbaren

a) Theol. Stud. u. Kritik. Jahrg. 1833. H. 2. S. 443 sqq.

Gegenstand des Christlichen Glaubens betrachten, sondern als Sache der wissenschaftlichen Forschung, da es auf eine möglichst gesicherte Weise sich nur ausmitteln läßt durch genaue exegetische Betrachtung der Stelle nach dem Zusammenhange, worin sie sich in der alttestamentlichen Schrift findet, in der Grundsprache, worin dieselbe verfaßt ist, und mit sorgfältiger Zurattheziehung aller Hülfsmittel, die uns für deren Verständnis zu Gebote stehen. Auch dieses wird, so weit es solche Stellen betrifft, die im N. T. nicht ausdrücklich in Beziehung auf den Erlöser angezogen sind, nicht leicht Widerrede finden. Wer wird z. B. behaupten, daß die Entscheidung der Streitfrage, ob משיח Genes. 49, 10 vom Messias zu verstehen sei, auf einem anderen Wege als dem hier bezeichneten, rein wissenschaftlichen exegetischen stattfinden könne? Eben so die Entscheidung über צמח ידודה und פרי הדארץ Jes. 4, 2 und so manche andere Stellen. Ergibt sich aber dadurch als anerkannt, daß auch die Untersuchung der Messianität einzelner alttestamentlicher Stellen, ob sie überhaupt und inwiefern sie stattfinde, nur auf exegetischem Wege geführt werden, und die Entscheidung darüber nur das Resultat wissenschaftlicher Erforschung, nicht unmittelbare Aussage des Glaubens sein könne, ebenso wie die Entscheidung über den eigentlichen Sinn irgend einer anderen Stelle der Schrift, so wird sich auch nicht wohl die Voraussetzung rechtfertigen lassen, daß die messianische Bezeichnung der einzelnen alttestamentlichen Stellen im N. T. den Grad absoluter Vollkommenheit und Sicherheit erreicht habe; wir werden vielmehr zugeben müssen, daß die Vervollkommenung in dieser Beziehung mit abhängig ist von Momenten, welche mit dem Glauben nicht wesentlich zusammenhangen ^{a)}, daß daher ein spä-

a) Woraus aber natürlich nicht das folgt, daß nicht auch die

teres Zeitalter darin dem apostolischen voraus sein kann, wenn es demselben auch an Fülle und Lauterkeit des Glaubens weit nachsteht. Darnach aber werden wir denn auch nicht Bedenklichkeit hegen dürfen, wenn die exegetische Untersuchung uns auf ein solches Resultat führt, es anzuerkennen und auszusprechen, daß diese oder jene einzelne Stellen der alttestamentlichen Schrift sich ursprünglich und eigentlich nicht auf den Messias beziehen, wenn sie auch von den Aposteln oder anderen neutestamentlichen Schriftstellern auf diese Weise scheinen aufgefaßt zu sein. Dieses ist denn in Beziehung auf viele solcher im N. T. auf den Messias bezogenen Stellen, wie namentlich in Beziehung auf die meisten der hier im folgenden Abschnitte unseres Briefes angeführten, unter den früheren Auslegern, wie wir sehen werden, namentlich nicht bloß von Grotius, sondern auch schon von Calvin u. a. erkannt und anerkannt; und das sonder Zweifel mit Recht, da sich die Deutung so mancher dieser Stellen auf den Messias nicht durchführen läßt, wenn man nicht zu sehr gezwungenen Erklärungen der alttestamentlichen Schriften oder Abschnitte, worin sie sich finden, seine Zuflucht nehmen und ganz darauf verzichten will, dieselben als organische Ganze und als lebendige Erzeugnisse eines von den umgebenden äußeren und inneren Verhältnissen afficirten Gemüthes zu betrachten *).

Lauterkeit und Reinheit des Glaubens von sehr bedeutendem Einflusse auf die Berichtigung und Vervollkommenung der Schriftdeutung sein könne und sein werde.

- a) Auch selbst unter denjenigen Auslegern, welche sonst das Zeugniß der neutestamentlichen Schriftsteller für die Messianität eines alttestamentlichen Ausspruches am strengsten urgiren, gibt es nicht leicht jemanden, der dieses consequent durchführte. So z. B. wird sich nicht leicht jemand finden lassen, der sich durch das Zeugniß unseres Briefes

Was nun namentlich unsere Stellen hier betrifft, so gibt sich leicht zu erkennen, daß der Verfasser des Briefes gar nicht darauf ausgeht, darüber eine besondere Vorstellung und Deutung erst geltend zu machen; sondern diejenige Auffassung derselben, wornach er sie hier benutzt, setzt er bei seinen Lesern offenbar schon als angenommen voraus ^{a)}. Von dieser damals schon herrschenden Auffassung, die er selbst freilich — denn das müssen wir nothwendig annehmen, — mit seinen Lesern muß getheilt haben, geht er ohne weiteres aus, und begründet darauf die Nachweisung gegen seine Jüdischen Leser, daß der Messias nach ihrer eigenen Auerkenntniß als Sohn Gottes zu betrachten, und daß er als solcher an Macht und Würde über die Engel erhaben sei. Dabei aber dürfen wir ohne Bedenken jene Glaubenssätze selbst, um deren Hervorhebung es ihm doch eigentlich nur zu thun ist, von der besonderen Art und Weise der Argumentation trennen, womit er in deren Nachweisung verfährt, nach den Bedürfnissen seiner Leser und nach dem damaligen Standpunkte der Hermeneutik unter den Juden, wornach sie für recht hielten, einzelne Aussprüche der Schrift auch abgerissen von dem Zu-

berechtigt achtete, darauf zu bestehen, auch die hier B. 6 und B. 10—12 benutzten Stellen unmittelbar vom Messias oder dem Sohne Gottes zu verstehen.

- a) *Clericus ad Hammond.*: Solebant Judaei pleraque magnificentiora promissa in Vetere Testamento de Christo interpretari sensumque mysticum in iis quaerere. Credibile autem est, loca quae hujus epistolae scriptor de Christo explicat, dum sensum eis mysticum adsignat, sic vulgo etiam a Judaeis intellecta, certe partim; ita ut nihil esset, quod Judaei infideles in ejus ratiocinationibus carperent. Hoc prae oculis habere necesse est, ut ratio multarum citationum quae hic sunt intelligatur.

sammenhänge, worin sie in den Büchern der Schrift verflochten sind, zu deuten, besonders wenn sie auch so nur eine Beziehung auf den Messias und dessen Reich zu gestatten schienen. — So sehr ich nun aber hiernach für den Christlichen Gegebenen das Recht der freien unabhängigen Forschung nach dem Sinne der alttestamentlichen Schriften in Anspruch nehme, so bin ich doch der Meinung, daß die im Folgenden angeführten Aussprüche keineswegs auf eine rein willkürliche und grundlose Weise benutzt sind. Vielmehr glaube ich, daß die Benutzung derselben auf einem tieferen Blicke in den diesen Aussprüchen wesentlich zum Grunde liegenden Gedanken beruht, und stimme darin den geistreichen Bemerkungen von de Wette ^{a)} bei. Denn was die eine Klasse der hier angeführten Stellen betrifft, diejenigen, welche sich unmittelbar auf den theokratischen König der Juden beziehen, so war dieser, so wie die Jüdische Theokratie überhaupt, nur ein Vorbild des Messias und des durch den Messias zu gründenden Reiches Gottes. Es konnte sich daher — und wir werden sehen, daß das in diesen Stellen wirklich der Fall ist — von Seiten der heiligen Schriftsteller des alten Bundes an die Person des irdischen Regenten leicht eine Hoffnung anknüpfen, welche ihre wesentliche Erfüllung erst durch den König des neuen Bundes finden sollte; oder es konnte jenem ein Epitheton ertheilt werden, welches, im vollsten und tiefsten Sinne gefaßt, auf ihn nur auf beschränkte unvollständige Weise, im ganzen Umfange dagegen erst auf den Messias seine Anwendung fand. So daß also Stellen solcher Art doch einen messianischen Charakter an sich tragen oder wenigstens messi-

a) Ueber die symbolisch-typische Lehrart des Br. a. d. Hebr. (theolog. Zeitschr. v. Schleierm., de Wette u. Lücke. H. 3. Berl. 1822) S. 15 sqq.

anische Elemente enthalten. Wenn sich auch nicht nachweisen oder irgend wahrscheinlich machen läßt, daß der Verfasser dabei die Person des künftigen Messias bestimmt mit vor Augen gehabt habe, so konnte doch dem Gemüthe des Schriftstellers bei seiner Schilderung oder bei der Darlegung seiner prophetischen Wünsche das Bild eines Königs in solch vollendeter Gestalt vorschweben, wie es auf vollständige wesentliche Weise erst durch den Erlöser realisirt werden konnte, nicht aber durch den irdischen Regenten, auf welchen die Rede sich unmittelbar allein bezieht. Was aber die andere Klasse betrifft, diejenigen Stellen, die sich ursprünglich auf Gott, Jehovah beziehen, so wird er darin geschildert, wiefern er sich offenbarend in die Welt tritt, wiefern er der Schöpfer der Welt ist und fortwährend wirksam in die Regierung und Lenkung derselben eingreift. Das ist aber eben die Seite der Gottheit, von welcher sie in der späteren Jüdischen Theologie, welche auch unser Verfasser, wie wir gesehen, sich angeeignet hatte, als der Logos, als das Wort Gottes und der Sohn Gottes bezeichnet wird, in Unterscheidung von dem höchsten oder verborgenen Gotte. Um so mehr lag es nahe, daß Stellen solcher Art unmittelbar auf den Sohn Gottes bezogen wurden, wenn sich auch nicht nachweisen oder wahrscheinlich machen läßt, daß der alttestamentliche Schriftsteller selbst diese Vorstellung schon in dieser bestimmten Form und in dieser Scheidung des Sohnes vom Vater gekannt und geübt habe ^{a)}, und noch weniger, daß er in diesen Stellen

a) Obwohl sich Keime dieser Vorstellung und Scheidung allerdings auch schon in alttestamentlichen Schriften selbst finden, nämlich in dem יהוה יצחק oder יהוה יצחק und dessen Verhältniß zu Gott, Jehovah.

den Sohn in der Scheidung vom Vater und als denjenigen, der in Zukunft in einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit, in dem Messias, auf Erden erscheinen werde, vor Augen gehabt habe ^{a)}).

Wir gehen denn hiernach zur Betrachtung des Einzelnen.

B. 5. *Τίτι γὰρ εἷς ποτε τῶν ἀγγέλων;*
Das Subject ist hier sicher Gott, ὁ Θεός, der es auch in dem Hauptsatze der vorhergehenden Periode (B. 1. 2) war. Es ergibt sich das, abgesehen von der Citationsweise, deren der Verfasser sich bei der Anführung von Schriftstellen meistens bedient, so daß er sie als solche schon ohne weiteres als Aussprüche Gottes bezeichnet ^{b)}), hier deutlich aus dem Folgenden, B. 6, wobei *εἰσαγάγῃ* ein anderes Subject auf keine Weise verstanden werden kann; wozu denn noch kommt, daß in den beiden zunächst folgenden Aussprüchen, worauf unsere Formel sich unmittelbar bezieht, wirklich Gott selbst redend eingeführt ist. In dieser Auffassung scheinen auch fast alle Ausleger einverstanden; ausdrücklich erklärt sich dafür Carpzow, auch Böhme. Abweichend ist nur Jac. Cappelus, welcher das *εἷς* hier impersonaliter fassen will = nam cui dicitur, und eben so in den folgenden Versen die entsprechenden Verba, auch das *εἰσαγάγῃ* = rursus cum inducitur primogenitus; was aber sicher falsch, und letzteres durchaus unstatthaft ist. — Das *ποτε* wird hier von Ch. F. Schmid, Ruinöl, Bretschneider, Wahl fälschlicher Weise als reine Expletiv- oder Verstärkungs-Partikel

a) Die vorstehenden Bemerkungen finden sich auch abgedruckt mit einigen Erläuterungen und näheren Beweisen in den Theol. Stud. u. Krit. 1835. H. 2. S. 441–461.

b) S. Thl. 1. S. 377 sq.

betrachtet, als dem Lateinischen tandem, unserem doch in der Frage entsprechend, wie z. B. Xenoph. de Rep. Lac. I, 1: ὅτε ποτε τῶντι τοῦτ' ἐγένετο u. oft. Es ist hier eben so wie B. 13, wie richtig Böhm, Zeitpartikel: unquam je. Eben so z. B. 1 Cor. 9, 7: τίς στρατεύεται ἰδίῳ ὀψωνίῳ ποτέ; Eph. 5, 29. Es zeigt an, daß es niemals vorgekommen sei, daß Gott einen Engel auf solche Weise angeredet. Auf diese Weise haben es denn auch schon sowohl die Lateinische als die Syrische Uebersetzung gefaßt (aliquando, $\omega\omega\omega \rightarrow$), und eben so Luther (jemals). — Es fragt sich aber, ob dieser Fragesatz sich bloß auf das erste Citat bezieht, oder noch weiter fortgehend zugleich auf das zweite, ob also am Ende des Verses (hinter εἰς τὸν) mit einem Fragezeichen zu interpungiren sei oder mit einem Punct. Unter den Auslegern erklärt sich darüber schon Primasius, und, so weit ich gefunden habe, er allein: Haec autem sententia — sagt er in Beziehung auf das zweite Citat — et ad superiora potest respicere, ut ita legatur sub interrogatione: rursum cui angelorum dixit: ego ero illi in patrem? et subaudis: nulli. Vel certe absolute et affirmative, hoc modo: rursum de illo deus pater. — Die Ausgaben interpungiren meistens nach der ersteren Weise, mit einem Fragezeichen, nur Bachmann mit einem Colon. Zenes halte ich für das Richtige. Daß dem Sinne nach das zweite Citat dem ersteren ganz parallel ist und mit ihm in gleichem logischen Verhältnisse steht, ist klar. Gleichwohl, wäre Paulus oder ein ähnlicher mehr Hebraisirender oder überhaupt weniger periodischer Schriftsteller der Schreibende, so würde nicht unwahrscheinlich sein, daß er hier bei diesem zweiten Citate die fragende Form, womit er das erste, dem jenes logisch entspricht, eingeführt, nicht weiter vor Augen gehabt hätte; weniger aber ist das wahrscheinlich bei unserm

überhaupt so sehr periodischen Schriftsteller, welcher niemals unterläßt die angefangene Periode auch selbst nach längeren Zwischensätzen grammatisch regelmäßig fortzusetzen und auszuführen ^{a)}. Daher hier das Fragezeichen angemessener ist. Doch findet alsdann in dem *καὶ πάλιν*, wodurch beide Citate mit einander verbunden werden, eine etwas prägnante Ausdrucksweise statt; nämlich es ist wohl genau genommen nicht so zu nehmen: *καὶ πάλιν*, *τινὶ τῶν ἀγγέλων εἶπεν*; sondern so: *καὶ* (sc. *τινὶ τῶν ἀγγ. εἶπεν*) *πάλιν* d. h. was sich an einer anderen Stelle der Schrift findet; wie *πάλιν* in dieser Beziehung, als Anknüpfung eines neuen Citats, oft steht, z. B. 2, 13. 10, 30. 1 Cor. 3, 20. Rom. 15, 10—12. Matth. 4, 7. *Clem. Rom. ad Cor.* 15, und oft bei Philo, z. B. *Legg. alleg. l. III*, §. 2 p. 61, C. . . : μαρτυρεῖ δὲ καὶ ἐν ἑτέροις λέγων καὶ πάλιν ὧδε. *Quis rer. divin. haer.* §. 24 p. 497 sq.: ὁμολόγησεν εἰπὼν καὶ πάλιν Νυνὶ μὲν οὖν . . φησί Ἀὖτις δὲ ἐν ἑτέροις . . . ὁμολογήσει.

Von den beiden Stellen selbst ist die erstere Ps. 2, 7. Der König, welcher den Hauptgegenstand dieses Liedes bildet, verweist die wider ihn sich empörenden Völker, um sie zum Gehorsam gegen ihn zu bestimmen, auf eine Satzung Jehovahs, worin derselbe über ihn, seinen Gesalbten, diesen Ausspruch gethan habe. Im N. T. wird dieser selbe Vers außer unserer Stelle und Kap. 5, 5 auch vom Paulus in der Antiochenischen Rede Act. 13, 33 in Beziehung auf Christum angeführt. Außerdem sind die beiden ersten Verse, welche das Toben der empörten Völker schildern, in dem Gebete der Apostel Act. 4, 25. 26 in Beziehung auf die von Juden

a) S. Ihl. 1. S. 327 sqq.

und Heiden wider Jesum geübte Feindschaft angezogen; und Apoc. 2, 27. 12, 5. 19, 15 wird in der Schilderung des messianischen Regimentes deutlich auf B. 9 angespielt. Es läßt sich nicht wohl zweifeln, daß bei den Jüdischen Schriftgelehrten zur Zeit Christi und der Apostel die Deutung dieses Psalms auf den Messias die herrschende war, wovon sich auch noch bei den späteren Rabbinen die bestimmtesten Andeutungen finden. Auf dieselbe Weise wird er auch von den sämtlichen älteren Christlichen Auslegern gedeutet, so daß sie annehmen, der Dichter selbst habe ihn schon in Beziehung auf den Messias verfaßt und diesen allein bei der ganzen Schilderung des Gesalbten Jehovah's vor Augen gehabt. Diese Beziehung haben denn auch noch in neuester Zeit manche Theologen als die allein richtige geltend zu machen gesucht, wie unter Anderen Sack (Apologetik S. 310—318), Hengstenberg (Christol. I, 1. S. 95 — 109), Rosenmüller (Schol. ed. 2), Claus u. a. Dagegen die Mehrzahl der neueren Ausleger dafür hält, daß der Dichter bei seiner Schilderung unmittelbar den eben damals auf dem Throne Israels sitzenden Regenten vor Augen gehabt habe. Doch gehört diese Deutung nicht erst etwa der neuesten Zeit an, sondern schreibt sich schon aus der Zeit der Reformation her, und hat seitdem sehr ehrenwerthe Namen von verschiedenen Religionspartheien aufzuweisen. Es sind für dieselbe namentlich Pellicanus, Calvin, Musculus, Tossanus, Pareus, Jansenius, Salianus, Zena, Grotius, Hammond, Clericus, Limborch, Enjedinus, Schlichting, Sykes, Herder (Geist. d. Hebr. Poesie Thl. II. no. 2), Hensler, de Wette u. a. Eben dahin neigen deutlich Calmet und Knapp. Dieser Vorstellung trage auch ich kein Bedenken beizutreten; und zwar genügt mir dazu, abgesehen von manchem Speciellen,

wodurch sie sich bestätigt, schon die Wahrnehmung, daß sich im ganzen Liede nicht die geringste Andeutung findet, daß es sich auf Verhältnisse einer andern Zeit als der gegenwärtigen beziehe, auf einen Herrscher, welcher erst in der Zukunft erscheinen, und dem die Völker erst dann zuerst sollten unterwürfig gemacht werden; daß vielmehr Alles darauf hinführt, daß der König, den der Psalmist vor Augen hat, eist schon gegenwärtiger, Allen ohne weiteres bekannt war, schon auf dem Throne sitzend und schon auf dem Zion gesalbt; daß ebenso die rebellischen Völker als solche erscheinen, die seinem Reiche schon früher unterworfen gewesen waren, aber jetzt seine Herrschaft abzuschütteln suchten; und daß endlich sich auch davon, daß sich der ganze Inhalt des Liedes nur in einer geistigen Anschauung, in einer Vision dem Sänger dargestellt habe und deshalb das an sich Zukünftige wie gegenwärtig dargestellt werde, auch nicht die geringste Andeutung findet. — Mit weniger Sicherheit aber läßt sich natürlich ausmitteln, auf welchen der Könige Israels der Psalm sich beziehe. Die genannten Ausleger beziehen ihn fast alle auf den David, was aber nach B. 6 durchaus unstatthaft erscheint, da David nicht auf dem Zion zum Könige gesalbt war. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat für mich die Annahme von Paulus u. a., daß es Salomoh sei, welcher bei seinem Regierungsantritte an der Quelle Gichon am Zion gesalbt war (1 Reg. 1, 39). Was man dagegen einwendet, daß Salomoh's Regierung durchaus friedfertig gewesen sei, ist nicht entscheidend, da die darauf bezüglichen Äußerungen 1 Reg. 5, 1 — 5. 18 (4, 21 — 25. 6, 4) 1 Chron. 22, 9, die letztere überhaupt zu allgemein ist, um nicht einzelne Unruhen als Ausnahme zuzulassen, die ersteren sich wenigstens nicht auf die allererste Zeit seiner Regierung beziehen. Aus den Andeutungen 1 Reg. 11, 14 sqq. geht ja deutlich hervor, daß

sowohl Edomitische als Syrische Fürsten (Haddad, Reson), welche von David besiegt waren, nach dessen Tode sich wider den Salomoh auflehnten und sich fortwährend gegen Israel feindselig und gefährlich bewiesen. Dieses scheint gleich beim Regierungsantritte Salomoh's begonnen zu haben, und da würde sich sehr wohl denken lassen, daß wider diese vom Gesalbten Jehovah's abfallenden Völker nach verschiedenen Seiten hin der Psalm gerichtet wäre. So viel glaube ich läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die Abfassung in die erste Zeit nach dem Regierungsantritte des Königs fällt.

Mit Recht aber haben die meisten vorhergenannten Ausleger bei dieser Beziehung des Psalms auf den David oder Salomoh doch zugleich etwas Messianisches in demselben anerkannt, obwohl sie sich dieses und dessen Verhältniß zu jener nächsten unmittelbaren Beziehung auf sehr verschiedene Weise denken. Manche so, daß auch nach der Intention des Dichters nur Einiges oder das Meiste im Psalm auf den David gehe, Anderes aber bloß auf den Messias; dadurch aber würde die Einheit des Liedes auf eine unnatürliche Weise zerstört werden, und dasselbe sich durchaus nicht als das lebendige Erzeugniß eines von bestimmten Verhältnissen und Zuständen afficirten Gemüthes begreifen lassen; weshalb denn auch dabei durchaus alle Sicherheit der Auffassung und Auslegung nothwendig verloren gehen würde. Andere so, daß alles Einzelne zugleich auf jenen und auf diesen gehe, auf jenen seinem niederen buchstäblichen Sinne nach, auf diesen nach seinem höheren mystischen Sinne. Dabei nehmen sie zum Theil denn an, daß der Dichter selbst beiderlei Beziehungen im klaren Bewußtsein mit einander verbunden habe, während Andere es sich so denken, daß der heilige Geist beim Dichten und Schreiben ihn so geleitet habe, daß seine

Worte außer jener nächsten unmittelbaren Beziehung zugleich, obwohl ihm selbst unbewußt oder wenigstens nicht klar bewußt, eine andere entferntere höhere darboten. Allein das Erstere würde ein solches Getheiltsein der Operation des Gemüthes des Dichters nothwendig machen, als grade bei der Abfassung solcher Schriften, wie die Psalmen sind, sich am wenigsten denken läßt. Das Zweite aber würde nothwendig eine ganz wörtliche Inspiration voraussetzen, der Art, daß der menschliche Verfasser durch den heiligen Geist getrieben kein anderes Wort hätte setzen können, als welches außer der eigentlich unwesentlichen Beziehung auf den näheren Gegenstand, den er vor Augen hatte, auch eine wenigstens eben so natürliche auf den entfernteren darbot. Dadurch würde aber offenbar die Selbstthätigkeit des Schriftstellers eigentlich so gut wie ganz vernichtet werden, und seine Schrift in ihrer Ausführung nicht als Erzeugniß seines auf bestimmte Weise afficirten und eben dadurch auch bestimmte Ausdrücke hervorbringenden Gemüthes erscheinen. Das Richtige scheint mir dieses zu sein. Der Dichter hat bei seinem Liede allein den eben damals auf den Thron gelangten Israelitischen König und dessen Verhältniß zu den Völkerschaften, die dessen Regiment von sich abzuwerfen suchten, vor Augen gehabt, und das Lied ist ganz ein freies Produkt seines durch diese Verhältnisse bewegten Gemüthes; er hat aber in seiner Liebe und Begeisterung an die Person dieses irdischen Regenten, den er als den Statthalter Jehovah's, den Verwalter des göttlichen Regiments auf Erden betrachtete, theilweise Prädicate, Wünsche und Hoffnungen angeknüpft, welche ihre vollste und tiefste Erfüllung erst in demjenigen finden konnten, auf den das theokratische Königthum des alten Bundes nur vorbildlich hindeuten sollte; und in diesem Sinne glaube ich, daß das Lied wahrhaft messianische Elemente enthält

und einen messianischen Charakter an sich trägt. Dahin gehört in diesem Psalm nun namentlich die göttliche Verheißung, daß dem Regimente des theokratischen Königs die Völker der Erde, selbst die fernsten sollen unterwürfig gemacht werden, eine Verheißung, welche ganz zu dem Kreise der messianischen gehört, und wozu sich Parallelen in den Weissagungen aller Propheten finden. Das Wesentliche was dabei zum Grunde liegt ist dieses, daß das theokratische Regiment, welches den Gehorsam gegen den wahren lebendigen Gott in sich schließt, sich über die ganze Erde ausbreiten werde; und so findet diese Verheißung wie der ganze Kreis der messianischen Weissagungen ihre vollständige wesentliche Erfüllung erst in dem über alle Völker der Erde sich ausbreitenden Reiche des Erlösers. Aber alle prophetische Anschauung, auch wie wir dieselbe in der alttestamentlichen Schrift kennen lernen, hat etwas Beschränktes, Unvollkommenes. Dieses ist am meisten anerkannt in Beziehung auf die Zeit, wo die Weissagung einen perspektivischen Charakter zu haben pflegt, indem große in bedeutender Zeitferne aus einander liegende Entwicklungen und Katastrophen einander näher gerückt, oder ganz in einander verschlochten erscheinen. Aber es findet dasselbe eben so wohl auch in der sonstigen Schilderung der Beschaffenheit und der Art der Wirkung des verkündigten Heiles statt. In ersterer Hinsicht gibt es manche Weissagungen, in denen das große Heil, welches Gott seinem Volke bestimmt habe, fast nur oder sehr überwiegend von der äußerlichen politischen Seite aufgefaßt und dargestellt ist, als einer Befreiung aller äußerlichen Feinde und einer glänzenden Wiederherstellung des Israelitischen Staates, verbunden mit ausgezeichneter Fruchtbarkeit des Landes und ähnlichen göttlichen Segnungen; von dem Kreise der messianischen Weissagungen, die ihre wesentliche Erfüllung in dem Reiche Christi finden,

dürfen diese nicht ausgeschlossen werden, obwohl die prophetische Anschauung in ihnen sich weniger klar und rein zeigt, als in anderen, worin das zukünftige Heil des Bundesvolkes mehr von der geistigen Seite gefaßt ist. In letzterer Hinsicht gibt es außer denen, verhältnißmäßig wenigen, worin die Herbeiführung dieses Heiles an die Erscheinung einer zukünftigen menschlichen Persönlichkeit, wie eines Sprosses vom Stamme David, angeknüpft wird — den im engeren Sinne messianischen Weissagungen — andere und zahlreichere, in denen die Bewirkung desselben für das Volk Gottes ohne bestimmte Hervorhebung irgend eines menschlichen Erlösers nur allein auf Gott, Jehovah, den Schutzgott Israels zurückgeführt wird; und noch andere Aussprüche, welche auf irgend eine näher liegende schon gegenwärtige Person z. B. den eben auf dem Throne sitzenden König des Bundesvolkes sich beziehend, den Wunsch und die Hoffnung aussprechen, daß durch ihn ganz oder theilweise werde unter dem Beistande Gottes der Verehrung des wahren Gottes der Sieg verschafft und dem Bundesvolke die Herrlichkeit und das Heil bereitet werden. Auch Aussprüche dieser Art sind nicht bloß prophetisch, sondern haben auch einen messianischen Charakter, wenn gleich sie als messianisch nur in weiterem Sinne gelten können. Und das ist es, was wie in so manchen grade der Psalmen, so auch in diesem 2ten stattfindet. So wie nun aber hier der Sänger die ihrem Grunde nach wesentlich messianische Idee, die Hoffnung der Verbreitung des theokratischen Reiches über den ganzen Umfang der Erde, die nur auf noch unvollkommne Weise überwiegend von der äußerlichen politischen Seite aufgefaßt und dargestellt ist, an die Person des eben damals auf den Thron gelangten Israelitischen Königs angeknüpft hat, so dürfen wir uns auch nicht wundern, daß er diesen Fürsten selbst auf eine Weise gezeichnet hat, welche zum

Theil auf den Vollender des theokratischen Regiments noch in einem volleren Sinne ihre Anwendung findet, als auf irgend einen der früheren theokratischen Regenten, welche diese Würde nur als schwache Vor- und Abbilder des Königs des neuen Bundes besaßen; so daß, wenn sich auch auf keine Weise wahrscheinlich machen läßt, daß der Schriftsteller diesen, den künftigen Messias, zugleich mit oder gar ihn allein vor Augen gehabt habe, sich doch das behaupten läßt, daß seinem begeisterten Gemüthe in dem von ihm besungenen Könige theilweise das Bild eines Regenten vorgeschwebt hat, welches seine wahre Realität erst in dem Messias gefunden hat. Der Art ist nun namentlich der hier daraus angeführte Spruch. Daß die Könige Israels als solche als Söhne Jehovahs in einem vorzüglichen Sinne genannt werden, ist schon oben S. 90 bemerkt; sie heißen so als von ihm eingesetzte Statthalter auf Erden und eben darum vorzügliche Gegenstände seiner väterlichen Fürsorge. So ist es, außer der gleich angeführten Stelle 2 Sam. 7, 14, namentlich Ps. 89, 27. 28, wo es als göttliche Verheißung in Beziehung auf den David heißt: „er wird mir rufen: mein Vater Du, mein Gott und der Fels meines Heils. Und ich werde ihn zum Erstgeborenen machen, zum höchsten über die Könige der Erde.“ Ist dieses nun aber richtig, so glaube ich nicht, daß im parallelen Gliede das: „ich habe dich gezeugt“ so sonderliche Schwierigkeiten darbieten kann, als man zur Widerlegung dieser Deutung hat darzustellen gesucht. Wie die Sohnschaft im eigentlichen Sinne abhängig ist von dem Act des Erzeugens, so kann auch, zumal bei den Hebräern, das Erzeugen bildlich gebraucht werden um den Begriff: „jemanden zum Sohne machen“ auszudrücken, in welcher uneigentlichen bildlichen Beziehung dieses auch gemeint sei; wofür als Beleg auch die Stelle Jerem. 2, 27 dient, wo es von den thöricht-

ten göhendienerischen Israeliten heißt: „die da sprechen zum Holze: „Du bist mein Vater;“ und zum Stein: „Du hast mich erzeugt.“ Darnach erklärt sich denn hier: „ich habe Dich gezeugt“ ohne Schwierigkeit: ich habe Dich zu meinem Sohne gemacht, nämlich eben durch die Einsetzung auf den Thron meines Volkes; und das: heute, wird am natürlichsten auf die Zeit der Salbung des Königs auf dem Zion bezogen, als des Aletes, wodurch er als Sohn Gottes in diesem Sinne manifestirt ward“), wo aber sich eben daraus, wie schon vorher angedeutet ist, schließen läßt, daß dieses ganz kurz vor der Abfassung des Liedes geschehen. — Was nun die hier gemachte Anwendung dieses Ausspruches betrifft, so ist klar und anerkannt, daß der Begriff des Sohnes Gottes in Beziehung auf Christum in einem ohne Vergleich höheren und volleren Sinne gemeint ist, als im Psalm selbst in Beziehung auf den irdischen Regenten. Zweifelhaft aber kann man darüber sein, worauf unser Verfasser dann das *σήμερον* bezogen habe; welche Frage bei denjenigen, die in dem Psalm selbst unter dem Könige den Messias allein oder zugleich mit dem David geschildert achten, damit zusammenfällt, an welchen Zeitpunkt es in Beziehung auf den Messias dort zu fassen sei. Es gibt hier besonders dreierlei Erklärungen, in welche die Ausleger sich theilen; die eine, daß es sich auf die ewige Zeugung des Sohnes beziehe und *σήμερον* als Bezeichnung der Ewigkeit zu fassen sei. So schon Origenes (*in Iohann. Tom. I. c. 32.*), Athanasius (*De Decret. Nicen. Synod.*

-
- a) Im Ganzen richtig schon Calvin *Commentar. in Psalm.*: David genitus a deo fuit, dum clare apparuit eius electio. Itaque adverbium *hodie* tempus illud demonstrationis notat, quia, postquam innotuit creatum divinitus fuisse regem, prodiit tanquam nuper ex deo genitus.

§. 13. *Contr. Arium. l. IV* §. 24), Basiliius M. (*contr. Eunom. II, 24*), Augustin (in Psalm.), Primasius, Theophylakt, Thomas Aq., und so die meisten späteren Ausleger (besonders die Lutherischen) Cornel. a. Lapide, Estius, Joh. Gerhard, Dorsheus, Galov, Seb. Schmidt, Wittich, Braun, Brochmann, Schöttgen, Rambach, Carpzow, Cramer, Fr. Ch. Schmid, Michael Weber (*Progr. generatio filii dei aeterna nova l. Ps. 2, 7 explicatione illustrata. Wittenb. 1786.*), Ernesti, u. a. Die zweite, daß es sich auf die zeitliche Zeugung bei der Fleischwerdung des Menschensohnes beziehe, wo Jesus auch von Seiten seiner Menschheit zu der Theilnahme an der göttlichen Natur gelangt sei; so Chrysostomus, Theodoret (sowohl zu d. St. als zu Ps. 2, an welcher letzteren Stelle er ausdrücklich die Beziehung auf die ewige Zeugung verwirft, und behauptet, daß es so keiner erklären werde, welcher sei τῇ τοῦ Θεοῦ πνεύματος διδασκαλίᾳ πεπιθόμενος), Eusebius (*Comment. in Ps. 2.*), Cyrillus Al. (*Dial. V. de Trinit. . Orat. II ad Regin. c. 19*), Gregor Nyss. (*Homil. II in Eccles. T. I. p. 386*) ^{a)}, Dekumenius (welcher zwar das erste Glied auf die ewige Zeugung beziehen zu müssen glaubt, das zweite aber am besten auf die zeitliche), Böhme, Kuinöl u. a. — Die dritte, daß es sich auf den Zeitpunkt beziehe, wo Jesus den Menschen als der Sohn Gottes manifestirt sei; wo man denn meistens an den Zeitpunkt der Auferstehung denkt (wofür man sich auf Act. 13, 33 beruft, wo dieser Ausspruch vom Paulus bei der Hinweisung auf die Auferweckung des Herrn angezogen wird), Andere auf den

a) E. Suicer thes. eccles. II. p. 953. 199.

der Erhöhung durch die Himmelfahrt, der Setzung zur Rechten Gottes und der Einsetzung zum himmlischen Hohenpriester (vergl. 5, 5); so Hilarius (*in Ps.*), Ambrosius (*De Sacrament. l. III, 1*), Calvin, Cameron, Grotius, Limborch, Jac. Cappellus, Calmet, Peirce, besonders Schlichting und die Socinianer überhaupt, eben so aber auch Storr, Sack, Hengstenberg u. a. ²⁾. — Es hat die Entscheidung hierüber bei unserer Ansicht von der ursprünglichen Beziehung des Psalmes eine geringere Bedeutung, da die Stelle von unserm Verfasser offenbar nur wegen ihres allgemeinen Inhaltes, nicht grade wegen des *σήμερον* angeführt ist, und noch die Frage ist, ob er mit diesem *σήμερον* in Beziehung auf das Verhältniß des Sohnes Gottes zum Vater überhaupt einen bestimmten Sinn verbunden habe. War das aber der Fall, so glaube ich können wir wohl als überwiegend wahrscheinlich annehmen, daß er es nach der ersten Erklärungsweise gefaßt habe, da er nach den vorhergehenden Versen den Sohn Gottes als in diesem Verhältniß zum Vater schon vor der Welt Schöpfung stehend betrachtet; eben dafür spricht B. 6, wo er den dort angeführten Ausspruch — offenbar im Gegensatz gegen die B. 5 angeführten — auf den Zeitpunkt bezieht, wo Gott diesen Erstgeborenen in die Welt eingeführt habe; was kaum zweifeln läßt, daß er jene auf die Verhältnisse einer früheren Zeit bezogen haben will. Endlich ist diese Erklärung des *σήμερον* auch der Alexandrinisch = Jüdischen Theologie nicht fremd. *Philo de Prof. §. 11 p. 458 E.*: *σήμερον δὲ ἐστὶν ὁ*

b) Klee will es am liebsten auf solche feierliche Erklärungen des Vaters wie bei der Taufe Christi (was von Hilarius schon ausdrücklich verworfen wird), oder bei seiner Verkörperung beziehen.

ἀπέραντος καὶ ἀδιεξίτητος αἰών· μηνῶν γὰρ καὶ ἐνιαυτῶν καὶ συνόλως χρόνων περίοδοι δόγματα ἀνθρώπων εἰσὶν ἀριθμὸν ἐκτετιμηκότων, τὸ δὲ ἀψευδὲς ὄνομα αἰῶνος ἡ σήμερον. Vergl. *Leg. Allegor. l. III, 8 p. 65. E.*: . . . ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας, τουτέστιν αἰεί. ὁ γὰρ αἰὼν ἅπας τῷ σήμερον παραμετρεῖται· μέτρον γὰρ τοῦ παντός χρόνου ὁ ἡμέριος κύκλος. Da läßt es sich nun wohl denken, daß auch der Verfasser unseres Briefes diesen von ihm in einer auf den Messias bezogenen Stelle vorgefundenen Ausdruck in dem Sinne genommen habe, daß er ihn als Bezeichnung der Ewigkeit faßte, und es dann in dieser Verbindung auf eine vor dem Anfange der Welt geschehene Erzeugung bezog.

Origenes *l. l.*: . . . τὸ υἱὸς μου εἰ σύ, ἐγὼ γεγέννηκά σε, λέγεται πρὸς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ᾧ αἰεὶ ἐστι τὸ σήμερον· οὐκ ἐν γὰρ ἐσπέρα θεοῦ, ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι, ὅτι οὐδὲ πρῶτα, ἀλλ' ὁ συμπαρακτείνων τῇ ἀγενήτῳ καὶ αἰδῶ αὐτῷ ζωῇ (ἐν' οὕτως εἶπω) χρόνος ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ σήμερον, ἐν ᾗ γεγέννηται ὁ υἱός, ἀρχῆς γενέσεως αὐτοῦ· οὕτως οὐχ ἐυρισκομένης, ὡς οὐδὲ τῆς ἡμέρας. Augustinus in Ps.: Quamquam etiam possit ille dies in prophetia videri, quo vel Christus secundum scripturam natus est, tamen hodie quia praesentiam significat atque in aeternitate nec praeteritum quidquam est, quasi esse desierit, nec futurum, quasi nondum sit, sed praesens tantum, quia quidquid aeternum est semper est, divinitus accipitur secundum id dictum: hodie genui te, quo sempiternam generationem virtutis et sapientiae dei, qui est unigenitus filius, fides sincerissima et catholica praedicat. — Primasius: Notandumque, quod non dixit: ante omnia secula genui te, vel: in praeterito tempore, sed hodie, inquit, genui te, quod adverbium est praesentis temporis; in deo enim nec praeterita transeunt, nec futura succedunt, sed omnia tempora simul ei conjuncta sunt, quia omnia praesentia habet; et est sensus: sicut ego sem-

per aeternus sum neque initium neque finem habeo, ita te semper habeo coaeternum mihi. Tale est et illud: ante luciferum genui te (Ps. 109, 3), id est ante angelicam creaturam et ante omnia secula.

Doch läßt sich freilich auf keine Weise annehmen, daß der Psalmist schon den Ausdruck הָיָה in solchem Sinne gemeint habe, da sich dafür im Hebräischen durchaus keine Analogie findet. Ist der von Seb. Schmidt als Parallele angezogenen Stelle Jes. 43, 13: $\text{אֲנִי דָּרֵא מִיּוֹם אֲבֵרֶהָ}$ kann zwar das מִיּוֹם allerdings nicht wohl anders gefaßt werden als: von jeher (a quo dies fuit, vom ersten Tage der Schöpfung an), dieses aber wird eben durch die Präposition מִן ein ganz anderer Ausdruck als unser הָיָה , was sich schwerlich mit Schmidt so auflösen läßt: בְּהֵיוֹת יוֹם quum dies (sc. primus) esset = ex quo dies esse coepit, te genui = jam te genueram (als Plusquamperfekt, damit ja der dogmatischen Orthodoxie nichts vergeben werde). — Nicht minder aber erscheinen auch die anderen Erklärungen, welche man von dem הָיָה gegeben hat, bei der unmittelbaren Beziehung des Psalms auf den Messias als durchaus unnatürlich, wenn wir das Lied von dem Standpunkte des Dichters aus betrachten; wie denn überhaupt von einzelnen Stellen dieses Glied mir bei jener Ansicht mit am meisten Schwierigkeit zu machen scheint.

Der zweite Ausspruch findet sich 2 Sam. 7, 14, wie in unserm Briefe gewöhnlich, nach LXX angeführt, wo die, den klassischen Schriftstellern und so auch unserm Verfasser ungewöhnliche Formel $\epsilon\sigma\sigma\omega\mu\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\omega\epsilon\iota\varsigma \pi\alpha\tau\epsilon\rho\alpha$ u. s. w. Nachbildung der Hebräischen לִּיהוָה ist. So LXX öfters, z. B. in der unten Kap. 8, 10 angeführten Stelle des Jeremia: $\kappa\alpha\iota \epsilon\sigma\sigma\omega\mu\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma \epsilon\iota\varsigma \theta\epsilon\acute{o}\nu$, $\kappa\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\iota \epsilon\sigma\sigma\upsilon\tau\alpha\iota \mu\omicron\iota \epsilon\iota\varsigma \lambda\alpha\acute{o}\nu$. Dem Griechischen Sprachgebrauche mehr angemessen ist, wenn sie z. B. Levit. 26, 12 dieselbe Formel geben: $\kappa\alpha\iota \epsilon\sigma\sigma\omega\mu\alpha\iota \epsilon\mu\acute{o}\nu \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\kappa\alpha\iota \epsilon\mu\epsilon\iota\varsigma \epsilon\sigma\sigma\omicron\theta\epsilon \mu\omicron\iota \lambda\alpha\acute{o}\varsigma$.

(Vergl. 2 Cor. 6, 16). — Was nun den Sinn unseres Ausspruches betrifft, so ist der Zusammenhang in dem alttestamentlichen Geschichtsbuche dieser. Der König David stimmt darauf, Jehovah ein seiner würdiges Haus, einen Tempel zu erbauen; da erhält der Prophet Nathan, der die Sache zuerst gebilligt hatte, eine göttliche Offenbarung, worin dem David dieses gewehrt, ihm aber zugleich die Verheißung ertheilt wird, daß nach seinem Tode sein Saame auf seinem Throne sitzen und dieser Jehovah ein Haus erbauen werde; ihm wolle Jehovah Vater sein und er solle Jehovah's Sohn sein. Uebereinstimmend damit ist die Erzählung der Chronik, B. 1. Kap. 17 (18), wo sich auch die hier angeführte Stelle B. 13. mit denselben Worten findet. Durch den ganzen Zusammenhang werden wir darauf geführt, diese Verkündigung zunächst auf den Salomoh und den durch ihn vollführten Tempelbau zu beziehen. So erscheint dieser Ausspruch denn auch schon vom Salomoh selbst aufgefaßt. 1 Reg. 5, 19 (5) läßt er dem Tyrischen Könige Hiram sagen: „Siehe ich denke ein Haus zu bauen dem Namen Jehovah's, meines Gottes, so wie Jehovah zu meinem Vater geredet hat also: dein Sohn, den ich setzen will an deiner Statt, auf deinen Thron, der soll ein Haus bauen meinem Namen.“ Und nach ib. 8, 17 sqq. spricht er bei der Einweihung des Tempels, es sei dem David im Sinne gewesen, ein Haus zu bauen dem Namen Jehovah's; Jehovah habe es ihm aber untersagt, indem sein Sohn, der aus seinen Kenden komme, dieses Haus bauen solle; „und,“ heißt es B. 20 „Jehovah hat sein Wort erfüllt, welches er geredet; „ich bin getreten an meines Vaters David's Stelle, und habe mich auf den Thron Israels gesetzt, so wie Jehovah geredet, und habe das Haus dem Namen Jehovah's des Gottes Israels erbaut.“ Vergl. B. 24. Eben so in der

Parallele hierfür 2 Chron. 6, 9. 10. Vergl. außerdem 1 Chron. 22 (23), wo erzählt wird, wie David, in Beziehung auf jene Verkündigung, den seinem Sohne Salomoh vorbehaltenen Tempelbau durch Anschaffung von Vorräthen vorbereitet, und er ihm selbst eröffnet habe, wie ihm (David) durch das Wort Gottes der Bau selbst gewehrt, derselbe aber dem Salomoh bestimmt sei. „Siehe — so gibt David B. 9 sqq. den Inhalt des Wortes Jehovah's an — „dir ist ein Sohn geboren; selbiger wird ein Mann „der Ruhe sein, und ich will ihm Ruhe schaffen von allen „seinen Feinden ringsum; denn Salomoh wird sein Name „sein, und Frieden und Ruhe will ich über Israel bringen „in seinen Tagen (so lange er lebt); selbiger soll meinem „Namen ein Haus erbauen, und er soll mir Sohn sein und „ich ihn Vater; und ich befestige den Thron seiner Herrschaft über Israel bis in Ewigkeit. — Nun, mein Sohn, „sei Jehovah mit dir, daß du Gelingen habest, und das „Haus Jehovah's deines Gottes bauest, wie er von dir ge- „redet hat.“ Und ib. Kap. 28 (29), wo David kurz vor seinem Tode zur Volksversammlung spricht, B. 2: „ich hatte „im Sinne ein Haus der Ruhe zu bauen für die Bundeslade Gottes; — 3. aber Gott sprach zu mir: du sollst „nicht ein Haus bauen meinem Namen. — 5. Salomoh, dein „Sohn, er soll mein Haus und meine Vorhöfe bauen; denn „ich habe ihn mir erwählt zum Sohne und ich will ihn Vater sein. — 10. Siehe nun, Jehovah hat dich erwählt ein „Haus zu bauen zum Heiligthume; sei stark und vollführe „es.“ — Können wir nun nach allen diesen gleichsam authentischen Erklärungen über den Sinn und die unmittelbare Beziehung dieses Ausspruches 2 Sam. nicht wohl zweifelhaft sein, so liegt doch in dieser Ankündigung zugleich etwas Messianisches, wiefern B. 13. 16 diesem Saamen Da-

vids, der Jehovah ein Haus erbauen werde, die ewige Dauer des Davidischen Hauses und des Davidischen Königthumes verheißt ist; eine Verheißung, welche durchaus in den Kreis der messianischen gehört, und ihre wesentliche Erfüllung auch nur in dem Reiche des Messias finden konnte. Um so näher lag es denn, auch die einzelnen Worte, namentlich diejenigen, die von der Sohnschaft des Davidischen Saamens zu Gott handeln, gleich unmittelbar auf den Messias und Sohn Gottes κατ' ἐξοχήν zu beziehen; eine Auffassungsweise, worin dem Verfasser unseres Briefes wohl sicher schon andere Jüdische Schriftgelehrte voran gegangen waren, und die er wohl glaubte auch bei seinen Lesern als herrschend voraussetzen zu können. Da ist denn natürlich das Verhältniß von Vater und Sohn, was in Beziehung auf den Salomoh wohl besonders von der väterlichen Fürsorge und dem kindlichen Vertrauen gemeint ist, in einem viel vorzüglicheren Sinne zu nehmen, eben so wie im vorhergehenden Citate. Es ist auch nicht einmal besonders wahrscheinlich, was die sämmtlichen patristischen Ausleger und eben so die meisten späteren, die sich darüber erklären (nur nicht Calov), annehmen (besonders sich stützend auf die Futura ἑορταί — ἑορταί), daß der Verfasser es bestimmt in Beziehung auf die Menschheit, die σὰρξ Christi gemeint habe, als welche bei der Fleischwerdung des Sohnes Gottes an dem sohnlichen Verhältnisse zu Gott theilgenommen habe. Vielmehr werden wir durch B. 6 darauf geführt, daß der Verfasser den Inhalt dieses zweiten Citates eben so wie den des ersten auf ein Verhältniß bezogen habe, was auch schon vor der Fleischwerdung stattfand.

1. Daß diese Ankündigung sich nach dem ursprünglichen Zusammenhange 2 Sam. zunächst auf den Salomoh und dessen Tem-

pelbau beziehe, wird von den meisten selbst derjenigen Ausleger anerkannt, welche bei dem vorigen Citate eine unmittelbare und alleinige Beziehung auf die Person des Messias annehmen; so auch von Theodoret *Quaest. 21 in 2 Reg.*, welcher aber — und ähnlich Andere — durch das Ganze hindurch eine solche Scheidung macht, daß sich Einzelnes nur auf den Salomoh beziehe, Anderes nur auf Christum; wo er denn eben wegen dieses Zeugnisses im Hebräer-Briefe zu dem Letzteren auch die hier angezogenen Worte rechnet. Wie unangemessen dieses auch nach dem allernächsten Zusammenhange sei, ist den meisten Auslegern nicht entgangen, da die Rede ganz unmittelbar nach jenen Worten weiter so fortfährt, wie sie in unmittelbarer Beziehung auf den Messias oder Sohn Gottes unmöglich hätte lauten können: „ich werde ihm Vater sein und er soll mir Sohn sein, so daß, wenn er sich vergeht, ich ihn (zwar) züchtige mit Menschenruthen und mit Schlägen der Menschenkinder; aber meine Gnade soll nicht von ihm weichen, wie ich sie weichen ließ von Saul, den ich vor dir weichen machte“. Die meisten Ausleger leugnen daher nicht, daß auch die hier angezogenen Worte sich zunächst auf den Salomoh beziehen, und nehmen nur zugleich eine typische Beziehung auf Christum mit an. Aber manche gehen so weit, daß sie, ungeachtet des Zusammenhanges und der noch bestimmteren oben angeführten Parallestellen, der ganzen Verkündigung eine ausschließliche oder wenigstens bei weitem vorherrschende unmittelbare Beziehung auf den Messias geben, und eine solche auf den Salomoh ganz in Abrede stellen. So schon ausdrücklich Tertullian *adv. Marc. III, 20*. Lactanz *Divin. Instit. IV, 13*. Augustin *Civit. Dei XVII, 8. 9* (der wenigstens sehr dahin neigt), Rupert von Deuz; unter den späteren Auslegern, wie es scheint, Beza, auf entschiedene Weise Calov, Seb. Schmidt, Rambach, Cramer, Peirce, und ganz neuerlich mein verehrter College und theurer Freund, Herr Dr. Sack (*Apologetik* S. 243 — 249). Letzterer gibt dieser Erklärung die Modification, daß er es als eine Weissagung

auf die ganze Davidische Nachkommenschaft faßt, jedoch so daß dieselbe ihren entscheidenden Höhepunkt in dem Einen habe, durch den das Ganze erst seinen Werth erhalte, in dem Messias und dessen Reiche, oder dem durch den Messias dem Namen Gottes zu bauenden Hause; dieser Höhepunkt der Rede liege in B. 12. 13, vorzüglich B. 13, in Vergleich mit welchem B. 14. 15 schon als der Anfang des Herabsteigens erscheine, B. 16 aber sich als Zusammenfassung des dem David selbst am nächsten liegenden zu erkennen gebe; daher sei denn B. 12. 13 unter משיח der Messias zu verstehen, aber der Inhalt von B. 14. 15 von den früheren Sprösslingen des Davidischen Hauses, welchen ungeachtet ihrer Vergehungen das Königreich nicht oder wenigstens nicht so bald entzogen werden sollte. — Hiernach erscheint es als ob Herr Dr. Saß die hier citirten Worte eigentlich auf die früheren Nachfolger des David bezieht. Doch vermuthe ich, daß er dieses erste Glied von B. 14 noch mehr mit zu dem Vorhergehenden zieht, was ganz besonders auf den Messias gehe. Indessen scheint mir überhaupt eine Auffassung dieser Art wenig natürlich zu sein. Richtig ist so viel, daß der von dem Saamen Davids gebrauchte Ausdruck משיח an sich ein allgemeinerer, unbestimmterer ist, der nicht bestimmt grade den Sohn oder überhaupt einen einzelnen Nachkommen anzeigt; die Rede bekommt dadurch einen allgemeineren Charakter, wie es der prophetischen Darstellung angemessen ist; und so kann man denn sagen, daß der Ausspruch nicht ganz bestimmt und speciell auf den Salomoh gehe, sondern sich zugleich mit auf die folgenden Nachkommen des David beziehe. Aber daß Salomoh und dessen Tempelbau der nächste und Hauptgegenstand der Weissagung ist, das scheint mir nach dem ganzen Zwecke und Zusammenhange, so wie nach der Ausdrucksweise der Verkündigung selbst und nach den folgenden darauf sich beziehenden Stellen durchaus nicht zweifelhaft bleiben zu können. Ich bemerke nur noch, daß der aus B. 12 („wenn deine Tage dahin sind und du liegest bei „deinen Vätern, so will ich deinen Samen nach dir erheben

„u. s. w.“) gegen den Salomoh entnommene Einwand, als welcher schon zu Davids Lebzeiten König gewesen, durch die ganz ähnliche Darstellung in den ausdrücklich auf Salomoh sich beziehenden Parallelstellen von selbst zurückgewiesen wird; s. 1 Reg. 5, 19 (5). 8, 20.

2. Deder (*Syntagm. observatt. sacr. p. 133 sq. und Centuria conjecturar. p. 536 sqq.*, s. in *Wolf. cur.*) meint, es werde diese Stelle auch vom Verfasser des Briefes gar nicht von der Voraussetzung aus angeführt, daß sie sich auf Christus beziehe, sondern auf den Salomoh, und enthalte so einen Schluß a minori ad majus. Dieselbe Ansicht macht Herr Dr. Paulus für diese und die vorhergehende Stelle, gemeinschaftlich geltend. Was sich aber schwerlich rechtfertigen läßt.

B. 6. Ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει. Daß bei beiden Verbis auch hier wieder Gott als Subject gedacht sei, nehmen wir als sicher an. Doch werden sie, außer dem schon zu B. 5 genannten J. Cappelus, auch von einigen anderen Auslegern impersonaliter oder mit suppletischem Subjecte ἡ γραφή gefaßt; so von Grotius ^{a)}, Michaelis (Paraphrase), und das zweite Verbum auch von Clericus, Balckenaer und Böhme.

Eben so kann als unzweifelhaft betrachtet werden, wie es fast allgemein anerkannt ist, daß der πρωτότοκος eben der Sohn Gottes ist, dessen Vorzug vor den Engeln hier soll

a) Als mögliche Erklärung wird es auch von Schlichting angeführt, neben der anderen, wo Gott als Subject genommen wird, zu deren Rechtfertigung er sagt: licet enim subjecta verba ab auctore psalmi proferantur, quia tamen divini spiritus instinctu ab eo prolata sunt, idcirco ipsi deo merito adscribi potuerunt.

bewiesen werden. Ueber diese Bezeichnung selbst aber bemerke ich Folgendes. Es kommt dieselbe von Christo in N. T. öfters vor, doch in verschiedenen Beziehungen; nämlich außer den Stellen, wo er der πρωτότοκος υἱὸς der Maria heißt Luc. 2, 7. Matth. 1, 25 (von denen die letztere in kritischer Hinsicht nicht ganz sicher ist), noch an folgenden: Rom. 8, 29, wo sie nach dem Zusammenhange sich auf das Verhältniß zu den anderen Menschen bezieht, welche durch ihn gleichfalls zu Söhnen Gottes geworden sind, so daß er in Vergleich mit ihnen als seinen Brüdern zu Gott als der erstgeborene dasteht (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς); Col. 1, 18 in der Verbindung: ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, wodurch er als der Erste bezeichnet wird, der aus den Todten erstanden, gleichsam zum neuen Leben geboren ist; eben so Apoc. 1, 5: ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν; und Col. 1, 15, wo er durch den Ausdruck πρωτότοκος πάσης κτίσεως als der Erste bezeichnet wird, der von allen Wesen aus Gott hervorgegangen und vor ihnen allen da gewesen ist. Entlehnt ist diese Bezeichnung höchst wahrscheinlich aus Ps. 89, 28: „und zum Erstgeborenen will ich ihn machen, zum höchsten über die Könige der Erde.“ Es bezieht sich dieser Ausspruch, wie die ganze Stelle worin er sich findet, nach dem Zusammenhange auf den David, enthält aber doch auch etwas Messianisches, und wird daher von den Rabbinen auch wohl auf den Messias bezogen. So wenigstens in der von Schöttgen, Wetstein u. a. angeführten Stelle *Schemoth rabba sect. 19 fol. 118. 4*: R. Nathan tradidit: Dixit Deus S. B. ad Mosen: Quemadmodum Jacobum feci primogenitum q. d. (Exod. 4, 22): »filius meus primogenitus Israël«, ita quoque regem Messiam faciam primogenitum q. d. (Ps. 1. l.): »et ego primogenitum eum faciam.« In der Beziehung ist denn

wohl dieselbe Stelle auch schon im apostolischen Zeitalter bei den Juden und auch in der Christlichen Kirche angesehen worden, und von daher zunächst diese Bezeichnung Christi als des Erstgeborenen hervorgegangen. Eben daher, daß diese Bezeichnung anderswoher entlehnt ist, wo der Begriff derselben nicht grade durch den unmittelbaren nächsten Zusammenhang fest bestimmt erscheint, erklärt es sich auch, daß derselbe Schriftsteller, Paulus, dieselbe an verschiedenen Stellen von Christo in so verschiedener Beziehung anwenden konnte, die sich aber überall durch die unmittelbare Verbindung deutlich ergibt. Nirgends aber wird der Ausdruck $\delta \pi\rho\omega\tau\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ vom Paulus so ohne weiteren Zusatz gradezu als Bezeichnung Christi oder des Sohnes Gottes gesetzt, wie hier in unserm Briefe der Fall ist. Hier ist nun aber wohl sehr wahrscheinlich, daß auf diesen Gebrauch bei unserm Verfasser außer der etwaigen Berücksichtigung der Psalmstelle und jener Paulinischen auch die Alexandrinische, namentlich Philonische Vorstellung und Bezeichnung des Logos nicht ohne Einfluß gewesen ist; s. die oben S. 41 angeführten Stellen des Philo *De agricultur.* S. 12. *De confus. ling.* S. 14. 28. *De somniis l. I.* S. 37; wo der Logos als $\delta \pi\rho\omega\tau\acute{o}\gamma\omicron\nu\omicron\varsigma$ oder $\pi\rho\omega\tau\acute{o}\gamma\omicron\nu\omicron\varsigma \nu\acute{\iota}\delta\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ vorkommt, in demselben Sinne wie eben dort als $\delta \pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\alpha\tau\omicron\varsigma \nu\acute{\iota}\delta\varsigma$ oder $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ (Gottes; vergl. noch *Legg. allegor. III.* S. 61 p. 93. B.: $\kappa\alpha\iota \delta \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \delta\epsilon \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon \upsilon\pi\epsilon\rho\acute{\alpha}\nu\omega \pi\alpha\nu\tau\acute{o}\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota \tau\omicron\upsilon \chi\omicron\sigma\mu\omicron\nu, \kappa\alpha\iota \pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\alpha\tau\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \gamma\epsilon\nu\iota\kappa\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$ (maxime gignens) $\tau\omicron\omega\upsilon \theta\omicron\sigma\alpha \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon$. — Was nun aber den bestimmten Begriff betrifft, den unser Verfasser hier mit dieser Benennung verbunden habe, so läßt sich das nicht mit solcher Sicherheit angeben, als an den Paulinischen und Philonischen Stellen, wo er aus dem jedesmaligen Zusammenhange deutlich erhellt. Doch ist wohl, eben weil er so ohne Zusatz steht, nicht zu

zweifeln, daß der Hauptbegriff derselbe ist wie Col. 1, 15 und beim Philo, nämlich der der Existenz vor allen andern Creaturen, daß der Sohn so genannt wird, wiefern er vor allen andern Wesen aus Gott hervorgegangen ist; was bei denn zugleich kann angedeutet werden sollen, daß, gleich wie in menschlichen Verhältnissen unter verschiedenen Brüdern der Erstgeborene, so hier der Erstgeborne κατ' ἐξοχήν vor aller Creatur am meisten Macht und Unrecht auf das Haus des Vaters d. h. hier auf die Welt habe.

1. Wohl nicht richtig ist, wenn manche Ausleger den Begriff bloß oder vorzugsweise in Beziehung auf die Macht und Würde, nicht in Beziehung auf die Zeit fassen; eben so auch nicht, wenn Schlichting (und so wie es scheint schon Bez a) die Bezeichnung nur in Verhältniß zu den Gläubigen faßt (wie Rom. 8, 29), oder Limborch im Verhältniß zu andern Königen, die als solche Söhne Gottes seien; er ist sonder Zweifel zu nehmen im Verhältniß zur ganzen Welt, als welche erst durch ihn ihr Dasein erhalten hat. Ungenau ist auch wenn Primasius, Dekumenius, Clarus den Ausdruck als ganz gleichbedeutend mit μονογενής fassen, wenn gleich so viel wohl kann zugegeben werden, daß die anderen Wesen, als in Vergleich mit denen er als der πρωτότοκος bezeichnet wird, deshalb nicht grade nothwendig als auf dieselbige Weise durch Zeugung oder Geburt aus Gott hervorgegangen zu denken sind.
2. Als abweichend, aber entschieden unrichtig sind noch zu merken die Erklärung des Herrn Dr. Paulus, der unter dem πρωτότοκος das Israelitische Volk versteht, (es auf dessen Einführung in das gelobte Land beziehend), und die, wornach Michaelis in s. Paraphrase den Sinn umschreibt, wornach der Erstgeborne Gott selbst wäre. „Wenn im 97. Ps. die „Stürzung des Gözendienstes beschrieben und, falls ich so „reden darf, der erstgeborne Gott wieder in die Welt ein- „geführt wird, ■ wie verschwinden da diese figürlichen Götter“

(die Engel, die dort im Hebräischen Elohim genannt wurden). — Auch in den Anmerk. zu s. Uebers. des N. T. trägt er diese Erklärung wieder vor, erklärt sich aber dort sowohl als in den Anmerk. zur Paraphrase selbst unentschieden zwischen dieser und der gewöhnlichen vom Messias, ohne daß er sich für die erstere auf die von Schöttgen z. d. St. angeführten Stellen aus *Bechai in legem* fol. 74. 124 beruft, wo Gott wirklich als der Erstgeborne (בכור) oder der Erstgeborne der Welt bezeichnet wird; was aber auch wohl überhaupt nur als eine Singularität anzusehen ist, und für unsere Stelle auf keinen Fall in Betracht kommt.

Schwieriger aber ist die Frage, wie hier das Einführen des Erstgebornen in die Welt gemeint, worauf dasselbe zu beziehen ist. Dabei fragt es sich zuvörderst wie das *παλιν* zu nehmen ist. Viele Ausleger, besonders die älteren, fassen dieses in enger Verbindung mit dem Verbo *εισαγάγῃ*, so daß hier von einem wiederholten, einem zweiten *εισαγεῖν* die Rede sei, im Gegensatze gegen ein früheres Einführen oder Vorhandensein in der Welt. Da beziehen Einige es auf die Fleischwerdung des Sohnes Gottes, im Gegensatze gegen seine ewige Zeugung oder gegen die Erschaffung der Welt durch denselben, was als ein erstes Einführen in die Welt gedacht werde; so z. B. Primasius, Brochmann. Andere auf die Auferstehung Christi, seine Erhöhung in den Himmel und seine von da beginnende Herrschaft auch über die Engel, im Gegensatze gedacht gegen die Fleischwerdung als die erste Einführung; so z. B. Wittich, Akerstroot, Surenhus, Rambach, Peirce. Noch Andere auf die Zeit seiner Wiederkunft zum Gerichte gleichfalls im Gegensatze gegen seine Fleischwerdung; so Gregor Nyss. *contr. Eunom. Orat. III* p. 541, a Lapide, Cameron, Gerhard, Calmet und zuletzt Böhme (welcher es so nimmt: „für die Zeit aber wo er den Erstgeborenen wieder in die Welt

einführen würde, spricht er¹⁾ und Klee. — Eine solche Fassung das πάλιν würde indessen nur dann einigermaßen wahrscheinlich sein, wenn schon vorher bestimmt von dem früheren Einführen in die Welt oder auch nur bestimmt von einem früheren Sein des Sohnes ἐν τῇ οἰκουμένῃ die Rede wäre. Da das aber durchaus nicht der Fall ist, und am wenigsten in dem unmittelbar vorhergehenden Citate, so können wir nicht wohl zweifeln, daß das πάλιν hier nicht auf andere Weise zu fassen ist als wie B. 5, als bloße Anzeige eines neuen Citats. So hat es denn auch schon die Peschito gefaßt, eben so Erasmus, Luther, Calvin, Beza, Jak. Cappellus, Schlichting, Grotius, Limborch, Hammond, Bengel, Wolf, Carpzow, Cramer, Valckenaer, Schulz, Kuinöhl u. a. Diese nehmen eine Versetzung der Partikel an, worüber sich zuerst Beza ausdrücklich erklärt, und darnach Schlichting, Grotius u. a. Dieses ist auch das Richtige; es ist das πάλιν mit einer gewissen logischen Negligenz, worauf aber das Streben nach rhythmischer Rundung der Rede wohl nicht ohne Einfluß gewesen ist, mit in den Vordersatz aufgenommen, da es grammatisch genau zu dem λέγει würde gezogen sein und darnach etwa so lauten: πάλιν δὲ, ὅταν εἰσαγάγῃ . . . λέγει. Carpzow führt zwei Stellen des Philo an, wo es auf ähnliche in logischer Beziehung ungenaue Weise gestellt ist. *Leg. Allegor. l. III. §. 9 p. 66*: ὁ δὲ πάλιν ἀποδιδράσκων θεόν . . . φησιν statt: πάλιν δὲ, ὁ ἀποδιδρ. — *Ibid. ἡ δὲ πάλιν θεὸν ἀποδοκιμάζουσα κ. τ. λ.* — Es kann aber diese Stellung hier in der Uebersetzung sehr wohl beibehalten werden, da eine gleiche Negligenz sich unsere und andere Sprachen eben so wohl erlauben können als die Griechische.

Bengel sucht das Verhältniß klarer zu machen indem er es

auflöst: Quum vero (rursus dictum dei de filio proferam) introducitur primogenitum. — Andere Ausleger wie Calov, Dorscheus, Seb. Schmidt nehmen das πάλιν zwar richtig, bestreiten aber gleichwohl ausdrücklich die Beza'sche Annahme einer Versetzung, indem sie das Verbum εἰσαγαγεῖν fassen als stehend für: reden, weissagen von der Einführung. Calov: quum iterum introducitur i. e. quum iterum loquitur vel vaticinatur de introductione ejus in mundum. Allein offenbar wird dadurch die Sache nicht geändert, da auch hier logisch genau das πάλιν nicht zu dem εἰσαγάγειν gehören würde — das würde es nur, wenn auch die vorher angeführten Stellen schon auf dasselbige εἰσαγαγεῖν sich bezögen —, sondern zu λέγει. — Andere, wie Justinian, Storr, Heinrichs glauben es sich am besten zu erklären, indem sie das πάλιν für: hingegen, *contrario* fassen. Doch ist das an sich schon ungenau — wo es dem Sinne nach darauf hinauskommt, ist es der Bedeutung nach doch bloß: wiederum, ein anderes Mal, oder: von einer anderen Seite —, und hier auch unpassend, da eine so markirte Hervorhebung eines Gegensatzes nur dann an ihrem Orte sein würde, wenn bei den vorhergehenden Citaten auch ausdrücklich bemerklich wäre, daß sie sich auf ein von diesem hier genannten verschiedenes Verhältniß oder einen verschiedenen Zeitpunkt bezögen.

Was nun aber die Frage betrifft, woran der Verfasser bei dem Einführen des Erstgeborenen in die Welt gedacht habe, womit zusammenfällt, auf welches Verhältniß er das folgende Citat bezogen habe, so hat die Annahme, daß es auf die Wiederkunft Christi zu beziehen sei, wovon es auch noch Estius, Gomarus, Camerarius erklären, und wofür Böhm e sich wie schon Estius namentlich auf Kap. 2, 5, als auf unser οἰκουμένη zurückweisend, berufen, am wenigsten Wahrscheinlichkeit, schon deshalb, weil es nicht wohl glaublich ist, daß der Verfasser eine göttliche Aufforderung an die En-

gel, dem Erstgeborenen zu huldigen, werde bestimmt auf eine auch damals noch zukünftige Zeit beschränkt haben. Die Beziehung auf die Auferstehung Christi und die damit beginnende Zeit seiner Verherrlichung, welche außer den oben genannten auch Schlichting, Grotius, Braun, Dorscheus, Hammond, Limborch, Chr. Fr. Schmid, Wetstein annehmen, würde in der Hinsicht angemessener erscheinen; vergl. 1 Petr. 3, 22: ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ, πορεύεις εἰς τὸν οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἔξουσιῶν καὶ δυνάμεων. Doch läßt sich nicht wohl denken, daß der Verfasser, wenn er daran gedacht hätte, sollte ohne weiteres die Formel: in die Welt einführen, gebraucht haben. Die älteste und gewöhnlichste Erklärung ist die, welche es auf den Zeitpunkt der Fleischwerdung bezieht. So schon die patristischen Ausleger; eben so noch Calvin, Seb. Schmidt, Jak. Cappellus, Calov, Schöttgen, Bengel, Cramer, Storr, Ruinöl u. a. Diese Auffassung wird sehr begünstigt durch die Stelle Kap. 10, 5: διὸ εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει, was nach dem Inhalte und der Benutzung des Citats (Ps. 40, 7 sqq.) nicht wohl von einem andern Eintreten in die Welt gemeint sein kann, als von dem bei der Fleischwerdung geschehenen, der öffentlichen Erscheinung auf Erden, wie in demselben Sinne beim Johannes die Formel ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον von dem Erscheinen des fleischgewordenen Wortes Gottes auf Erden ganz herrschend ist (Joh. 1, 9. 3, 19. 6, 14. 9, 39. 11, 27. 12, 46. 16, 28. 18, 37. vergl. 1 Tim. 1, 15). Man vergleicht dazu auch die Thalmudisch-rabbinische Formel באר ברא venire in mundum = nasci, und באר בערב oder באר ערב als Bezeichnung der Menschen auf Erden (s. Schöttgen ad Joh. 1, 9). Der Sinn würde demnach sein: in der folgenden Stelle der Schrift, wo von der leiblichen

Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden die Rede ist und Gott ihn so gleichsam in die Welt einführt ^{a)}. Indessen gestehe ich, daß mir auch diese Auffassung nicht ganz wahrscheinlich ist, auch wiederum deshalb, weil ich nicht glaube, daß der Verfasser eine Schriftstelle, welche die Engel aufforderte dem Sohne Gottes zu huldigen, durch den die ganze Welt erschaffen war, auf die Zeit nach seiner Fleischwerdung werde beschränkt haben. Ich bin daher geneigt, den Sinn noch auf etwas andere Weise zu fassen, welche mir auch bei der ganzen Ausdrucksweise, namentlich bei der Verbindung dieses: *ὅταν εἰσαγάγῃ τ. πρ. εἰς τὸν κόσμον* mit dem *λέγει* natürlicher erscheint. Die *οἰκουμένη* verstehe ich von der Welt im weitesten Sinne, von dem Inbegriffe alles Erschaffenen (den *αἰῶνες* B. 2), und vermuthet, daß das Einführen in die Welt von einem früheren gemeint ist als dem bei der Fleischwerdung stattfindenden, daß es sich nämlich auf einen feierlichen Act bezieht, wodurch Gott der Vater den Sohn schon vor der Fleischwerdung den durch ihn geschaffenen Wesen als den Erstgeborenen, als ihren Schöpfer und Beherrscher, der alles tragen und leiten sollte, gleichsam vor-

a) Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt legen in die Worte den Begriff der Uebergabe der Welt zur Herrschaft an den Sohn Gottes bei seiner Fleischwerdung hinein; ebenso Ch. Fr. Schmid (nur daß er es auf die Auferstehung bezieht), der sich für diesen Sinn auf Exod. 13, 11 (*καὶ ἔσται ὡς ἂν εἰσαγάγῃ σε κύριος ὁ θεός σου εἰς τὴν γῆν τῶν χαναανίων . . . , καὶ δώσει σοι αὐτήν*) 15, 17. Neh. 9, 23 beruft, die dafür offenbar nicht beweisend sind. Noch unrichtiger aber ist, wenn Cyrill Al. *De recta fide ad Regim.* (Tom. V, b. p. 133), desgl. De Pumenius die Formel als eigentliche Bezeichnung für: Fleisch annehmen lassen (= *εἰσαγεῖν εἰς τὴν σάρκα*) fassen.

geführt und dargestellt habe, eben in den Worten, welche hier citirt werden, aus deren Benutzung sich auch ergibt, das die ἄγγελοι selbst mit unter der οἰκουμένη begriffen gedacht sind.

Streitig ist aber, wie schon Thl. I, S. 364 sq. bemerkt, woher der Verfasser das Citat genommen habe, ob aus Ps. 97, 7 oder aus Deuteron. 32, 43. Das Erstere nehmen die meisten Ausleger an ^{a)}, wie zuletzt noch Ruinöl und Klee. Der Psalm schildert die Majestät Jehovah's, als vor dessen Antlitz die Erde zittert, vor dem alle Götzendiener zu Schanden werden und alle (anderen) Götter sich beugen. Das Letztere ist in den Hebräischen Worten des Gliedes ausgedrückt, welches hier citirt sein würde: וַיִּשְׁתַּחֲוֹּי לַיהוָה כָּל־הָעָם וְכָל־הַבְּרִיָּה, wo das Verbum als Indikativ zu nehmen und die הַבְּרִיָּה von den bei anderen Völkern verehrten Göttern zu verstehen sind, als deren Unterwerfung unter Jehovah als Gegenstand der Freude Jerusalems und Juda's genannt wird. Die LXX aber haben die הַבְּרִיָּה von den Engeln verstanden (ohne daß man deßhalb mit einigen Auslegern vermuthen darf, sie hätten הַבְּרִיָּה מַלְאָכִי gelesen), das Verbum als Imperativ gefaßt, und darnach es gegeben: προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες [οἱ] ἄγγελοι αὐτοῦ. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieser Psalm damals schon bei den Juden bestimmt auf den zur messianischen Zeit eintretenden vollständigen Sieg Jehovah's und seines Volkes über die anderen Völker der Erde und die

a) So wahrscheinlich schon die patristischen Exegeten, obwohl sie sich in ihren Commentarien zu unserer Stelle darüber nicht bestimmt erklären. Theodoret wenigstens in f. Interpretat. ad Psalm. sagt von dieser Psalmstelle ausdrücklich, daß Paulus sie hier auf den Erlöser angewandt habe, und falsch ist, wenn Lapide, Calov und Böhme den Theodoret mit als solchen nennen, der an die Stelle im Deuteronomium gedacht habe.

von ihnen verehrten Götter betrachtet ward. Da lag denn auch sehr nahe, den *κρίσις*, dessen glorreiche Erscheinung geschildert wird, bestimmt von dem Messias selbst, dem Sohne Gottes zu verstehen, das Ganze als eine Schilderung der glorreichen, majestätischen Darstellung des Sohnes Gottes vor der Welt zu fassen, und demgemäß die hier betrachteten Worte nach der LXX befolgten Auffassung des *מִיָּהוָה* als eine von Gott bei dieser Vorführung des Sohnes an die Engel erlassene Aufforderung zu nehmen, demselben ihre Huldigung zu beweisen. An und für sich würde nun gegen die Annahme, daß unser Verfasser diese Stelle gemeint habe, die Ungenauigkeit der Anführung nicht entscheiden, da er eben bei der Kürze des Citats dasselbe leicht anziehen konnte, ohne die Stelle in seinem biblischen Codex vorher nachzusehen, wie er bei längeren Citaten allerdings höchst wahrscheinlich gethan hat^{a)}; die Verwandlung der *ἄγγελοι αὐτοῦ* der LXX in *ἄγγελοι θεοῦ* könnte selbst mit Absicht geschehen sein. Aber Schwierigkeit macht dabei das *καὶ* am Anfange. Dieses kann nach der Stellung nicht, wie Ruinöl u. a., so viel als auch, *etiam* sein — da müßte es unmittelbar vor dem Subjekte stehen — sondern nur einfache Verbindungspartikel. Da dieselbe nun aber hier in der Anführung unseres Briefes ohne alle Bedeutung ist, so läßt sich nicht wohl denken, daß der Verfasser dieselbe in der Stelle, die er vor Augen hatte, nicht schon sollte vorgefunden und von daher mit herübergenommen haben; was denn auch wahrscheinlich macht, daß er die ganze Stelle wörtlich werde angezogen haben. Daher werden wir denn mit der größten Wahrscheinlichkeit annehmen können, daß er die Worte überhaupt nicht aus jenem Psalm genom-

a) S. Ihl 1. S. 362 und Not. 486. S. 366 und Not. 487.

men hat, wo sich das *xai* auch LXX nicht findet, sondern aus dem Liede des Mose, wo sich LXX dieses Glied ganz genau so findet. So schon Justinian, Colomesius, Mill (*Prolegg. ad N. T.* S. 95 sq.), Whiston (*Essay towards restoring the true text of the old testament and for vindicating the citations made thence in the new testament.* Lond. 1722. p. 311), Sam. Grell (*Artemon.* p. 589 sqq.), Sykes, Elsner, Waldenaer, Böhme, Paulus (Exeg. Abhandl. Tübing. 1784. S. 46 — 81, und Uebers. des Hebräer-Br.) u. a. Der Hebräische Text hat zwar dort nichts dem Entsprechendes; allein daß die Worte der Alexandrinischen Uebersetzung ursprünglich angehören und nicht erst von einem späteren Interpolator aus jenem Psalm oder aus unserem Briefe dort eingeschaltet sind, wie Seb. Schmidt, Chr. Fr. Schmid, Peirce u. a. behaupten, kann nicht bezweifelt werden, schon deshalb, weil diese Worte dort nicht allein und abgerissen stehen, sondern im Zusammenhange eines größeren Zusatzes, worin fast alle Handschriften der LXX zusammentreffen, wenigstens keine größeren Abweichungen darbieten. Die ganze Beschaffenheit dieser Stelle der LXX macht auch sehr wahrscheinlich, daß es nicht ein willkürlicher Zusatz der Uebersetzer selbst ist, sondern von ihnen in ihrem Hebräischen Codex bereits vorgefunden, wenn ich gleich nicht wie Justinian, Mill, Whiston, Grell, Paulus u. a., der Meinung bin, daß auch der Hebräische Text selbst ursprünglich so gelautet habe. — In der Griechischen Uebersetzung hat nun freilich der cod. Alex., wie schon Ehl. I. S. 365. 373 bemerkt ist, nicht ἄγγελοι θεοῦ, sondern υἱοὶ θεοῦ (während im dritten Gliede der cod. Al. ἄγγελοι θεοῦ hat, wo der cod. Vat. υἱοὶ θεοῦ). Aber die Lesart des cod. Vat. scheint hier überhaupt die älteste, ursprüngliche zu sein; sie hat von den Handschriften bei wei-

tem die meisten für sich, und eben so schon *Iustin. Mart. Dial. c. Tryph.* (ed. Paris. 1636) p. 359. B.: εὐφράνθητε οὐρανοὶ ἅμα αὐτῷ καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ. Auf dieselbe Weise aber lesen wir die Worte auch im cod. Alex. selbst in der zweiten Recension dieses Liedes hinter den Psalmen. Hier, hinter den Psalmen, findet sich dieses Lied zum zweiten Male (mit verschiedenen anderen in den historischen und prophetischen Büchern des A. T. enthaltenen Liedern zusammengestellt) nicht bloß cod. Al., sondern auch in einer großen Anzahl anderer Handschriften (*Vet. Test. Graec. ed. Holmes, Praefat. ad Deuter.* werden deren noch 59 aufgeführt), und hier hat auch cod. Al. bei unserer Stelle ἄγγελοι θεοῦ (nur mit dem Artikel πάντες οἱ ἄγγελοι). Da nun die Zusammenstellung jener Lieder hinter den Psalmen nach dem zusammenstimmenden Zeugnisse jener Handschriften wohl auf jeden Fall eine sehr alte ist, so kann schon der Verfasser des Hebräer-Briefes dieselbe in seinem Codex gehabt haben; und da ist nicht unwahrscheinlich, da er hier überhaupt vorherrschend auf den Psalter zurückgeht, daß er die Worte zunächst von daher entlehnt hat. Was nun aber die Benutzung dieser Worte in unserem Briefe betrifft, so ist im Vorhergehenden (von B. 34 an bis B. 42) durchaus Gott der Redende; und wenn man als dessen Worte auch noch den Inhalt dieses 43ten B. betrachtete, so lag gar nicht sehr fern, die Pronomina αὐτῷ, αὐτοῦ auf den Sohn Gottes oder den Messias zu beziehen, zumal da auch das Vorhergehende sich grade sehr leicht als eine Schilderung des messianischen Gerichtes fassen ließ.

1. Es scheint demnach keine bestimmte Veranlassung, mit Böhm e, der auch schon bemerkt, daß der Verfasser hier vorherrschend Psalmstellen anführt, anzunehmen, daß ihm bei diesem Citate zugleich Ps. 97 und Deuter. 32 vorgeschwebt ha-

ben, jene Stelle in Beziehung auf den Sinn, diese was die Worte betrifft. — Daß aber nach der Absicht unseres Verfassers das αὐτῷ wirklich auf den Sohn Gottes zu beziehen ist, nicht aber, wie Paulus, auf das Volk Israel, leidet keinen Zweifel.

2. Die Construction des Verbi προσκυνεῖν mit dem Dativ des Object's findet sich auch bei klassischen Schriftstellern, aber nur bei den späteren; bei den älteren ist nur die Verbindung mit dem Accusativ üblich; s. *Lobeck ad Phryn. p. 463. Matthiä Gr. Gr. §. 402, b, Anm. §. 412. 1. Bernardy Syntax, S. 113. 266. Wetsten. ad Matth. 2, 2. Kuinöl ad h. l. Vergl. auch Kypke ad Matth. 2, 8. — Im N. T. und LXX kommen beide Constructionen auf gleiche Weise vor, und daneben noch die Hebraisirte Redeweise mit ἐνώπιον oder ἐμπροσθέν τινος oder τῶν ποδῶν τινος, worüber die Belege in den neuest. Wörterbüchern. — Was den Begriff des Wortes betrifft, so wird dasselbe bekanntlich in sehr verschiedener Beziehung gebraucht; in solcher Verbindung wie hier entspricht es unserm Huldigen; es bezeichnet: ihn als Herrn anerkennen. Passend vergleicht Kuinöl das γόνυ κῆμπτεν. Phil. 2, 10.*

Es folgen jetzt B. 7 — 12 einige andere Citate, von denen die B. 8 — 12 enthaltenen einen Gegensatz gegen das erste (B. 7) bilden, sowohl dem Inhalte als der Form nach; in letzterer Beziehung ist das durch die gegensätzlichen Partikeln μὲν — δὲ angegeben; ein Verhältniß, welches ich geglaubt habe im Deutschen am besten durch Verbindung beider Theile zu Einer Periode, als Vorder- und Nachsatz, ausdrücken zu können. Dem Inhalte nach ist in dem ersten Citate die Rede von Engeln, und zwar so daß dieselben als dienende Wesen von wandelbarer Beschaffenheit bezeichnet erscheinen, während die anderen in ihrer Beziehung auf den Sohn Gottes diesen als Gott und ewigen König und als un-

wandelbaren Schöpfer aller Dinge bezeichnen. In den beiden Theilen vorhergehenden einleitenden Worten wird λέγει πρὸς sq. accus. — wo als Subjekt wieder entschieden ὁ Θεὸς zu betrachten ist, nicht, wie noch Alee ausdrücklich verlangt, ἡ γραφή — gewöhnlich erklärt als ganz gleich mit περὶ τινος: er spricht von den Engeln — von dem Sohne. So schon ausdrücklich Primasius: Quod dicit: et ad angelos quidem dicit deus pater vel scriptura divina, tale est ac si diceret: de angelis, ad ponens pro de; non enim servat apostolus ordinem sive sensum praepositionum. Eben so Luther und fast alle Ausleger, die dieses zum Theil durch andere Beispiele sowohl aus dem N. T. als aus anderen Schriftstellern zu erläutern suchen. Das Richtige ist wohl dieses. Die Präposition πρὸς mit dem Accusativ der Person in Verbindung mit λέγειν und sinnverwandten Verbis bezeichnet immer die Richtung auf die Person, und zwar gewöhnlich so daß die Rede an die Person selbst gerichtet ist, aber mitunter auch so, daß dieselbe nicht bestimmt angeredet wird, aber die Rede doch in besonderer Beziehung auf sie gemeint ist, sie vor Augen hat. So Luc. 20, 19: ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς εἶπε τὴν παραβολὴν ταύτην. Rom. 10, 21: πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει ὅλην τὴν ἡμέραν ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα. Luc. 12, 41: κύριε, πρὸς ἡμᾶς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγεις ἢ καὶ πρὸς πάντας; Aelian. V. H. l. XII, 64: λέγειν ἄρα τοὺς θεοὺς πρὸς αὐτόν. f. Perizon. 3. d. St. — Vergl. Hebr. 4, 13: πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος. Darnach würde sich denn auch hier der Gebrauch erklären. Doch sind hier die Stellen, die in Beziehung auf den Sohn angeführt werden, von dieser Auffassung aus ja wirkliche Anreden an denselben; und so ist wohl nicht unwahrscheinlich, daß der Schriftsteller, indem ihm dieses schon beim ersten Citate vor-

schwebte, durch ein Streben nach Gleichmäßigkeit in der Gestaltung der Gegensätze veranlaßt worden ist, auch hier dieselbe Präposition zu setzen, ohne daß er sich klar und bestimmt bewußt geworden ist, daß dieses nicht auf gleiche Weise als Rede an die Engel erscheint, wie jenes als Rede an den Sohn.

Nicht unpassend Bengel: ad angelos indirecto sermone; — ad filium, directo sermone. — Unnötig und unangemessen ist, wenn mehrere Ausleger, als Camerarius, Heinsius, Seb. Schmidt, Wittich, Kambach, Raphelius, Abresch, Dindorf das Verbum von der Präposition mehr getrennt haben wollen: πρὸς . . . ἀγγέλους, λέγει, quoad angelos, dicit.

Von den Schriftstellen selbst, die hier benutzt werden, ist die erste, in Beziehung auf die Engel angezogene, aus Ps. 104, 4 genommen, und zwar sonder Zweifel genau so angeführt, wie unser Verfasser in seinem Codex der Griechischen Uebersetzung vorgefunden hatte, dem die Lesart unseres cod. Alexandr. entsprechend ist, während der cod. Vat. am Ende πρὸς φλέγον (statt πρὸς φλόγα) hat ^{a)}. Das Hebräische lautet: וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים הוֹדוֹתָם וְהַמְּלָאכִים הַשָּׁמַיִם. Sehr streitig ist aber hier unter den Auslegern, welche von diesen Wörtern — und zwar sowohl nach dem Originaltexte als nach dem Griechischen — als Object zu betrachten sind

a) S. Thl. 1. S. 363 sq. 372. — Bei dem so vielfach hervortretenden Verhältnisse des Textes des cod. Alex. zu dem bei den Citationen in unserem Briefe zu Grunde liegenden Texte der LXX ist keine Veranlassung zu der Vermuthung von Böhme, daß das πρὸς φλόγα an unserer Stelle nur dadurch veranlaßt sei, weil dieser, für die bildliche Rede passendere, Ausdruck dem Verfasser aus Exod. 3, 2. Jes. 29, 6 vorgeschwebt habe.

und welche als Prädikat. Die meisten älteren und auch manche neuere Ausleger glauben in der Beziehung eine gleichmäßige Auffassung beider Texte befolgen zu müssen. Doch bemerkt schon Calvin, daß der Verfasser des Briefes scheine die citirte Stelle in *alienum sensum trahere*, und Janse-
nius, Schlichting erklären sich das aus der von ihm befolgten Uebersetzung der LXX. Und dieses sonder Zweifel mit Recht. Was den Zusammenhang der Worte im Psalm betrifft, so verkündet dieser das Lob Jehovah's als des Schöpfers, Herrn und Erhalters der ganzen Natur, und in den drei ersten unseren Worten vorhergehenden Versen bezeichnet er ihn als den erhabenen Gott, 'der mit Glanz und Pracht bekleidet sei, der sich in Licht hülle wie in ein Gewand, und den Himmel spanne wie ein Zelttuch, der sein Gemach auf Wassern aufschlage (nämlich oberhalb der Himmelsfeste), der da Wolken zu seinem Wagen mache und auf den Flügeln des Windes einherfahre. Darnach läßt sich nicht erwarten, daß in dem unmittelbar sich daran anschließenden Verse von den Engeln die Rede sein sollte und demjenigen was Gott mit ihnen oder 'aus ihnen mache, sondern daß gleichfalls noch weiter geschildert werde, wie Er sich der äußeren Natur zu seinem Zwecke bediene, zumal da auch die folgenden Verse Gott in seinem Verhältnisse zu der äußeren Natur, als deren Schöpfer, Bildner und Erhalter schildern. Darnach kann kein Zweifel sein, daß hier *מלאכיו* und *שרתיו* nicht, wie Luther und auch viele spätere Ausleger ^{a)}, Ob-

a) So z. B. Justinian, a Lapide, Jak. Cappellus, Gomarus, Piscator, Ribera, Brochmann, Surenhus, Dorscheus, Calov, Geier, J. H. Michaelis, Ch. Fr. Schmid, Storr, Heinrichs u. a.

jekte der Sätze sind, sondern Prädikate, die Objekte aber רוּחַ
 und אֵשׁ *u. s.*, und daß jene Wörter gar nicht von eigentlichen
 Engeln gemeint sind, sondern in allgemeinerem Sinne. Es
 ist: er macht zu seinen Boten Winde und zu seinen
 Dienern Feuerflammen, letzteres in Beziehung auf
 den Blitz, der eben so wie die Winde und die ganze Natur
 dem erhabenen Schöpfer dienstbar ist, nur auf seinen Wink
 harrend um seine Befehle zu vollführen. Vergl. Ps. 148, 8:
 „(lobet Jehovah) Feuer und Hagel und Nebel, du Sturm=
 „wind der sein Wort ausrichtet.“ Hätte nun der Verfasser
 des Hebräer-Briefes jene Stelle in diesem Sinne gekannt, so
 würde er sie allenfalls wohl haben hier für seine Argumen=
 tation gebrauchen können, aber nur in der Absicht, um be=
 merklich zu machen, daß der Name *ἄγγελοι* gar nichts so
 Besonderes in sich schliesse, da derselbe auch schon Gegenstän=
 den der äußeren Natur, wie den Winden und dem Feuer,
 beigelegt werde; und darnach wird denn die Stelle auch in
 unserem Briefe von mehreren Auslegern gefaßt, als Beza,
 Grotius, Limborch, Michaelis, Zachariä, Knapp
 (Uebers. d. Psalm.), Balckenaer *u.* Allein hätte der Ver=
 fasser sie so gefaßt, so würde er dies schon schwerlich als eine

-
- a) Das erste Glied auch schon von Primasius, jedoch auf
 etwas andere Weise, spiritus von geistigen Wesen: Quod
 dixit: qui facit angelos suos spiritus, praepostero ordine
 protulit; debuerat enim dicere: qui facit suos spiritus
 angelos. Sciendum autem, quod angelus nomen est offi=
 cii, non naturae; qui semper sunt quidem spiritus, sed
 nequaquam semper vocantur angeli, nisi quando mittan=
 tur; angelos etenim Graeco vocabulo Latine dicitur nun=
 tius. Si quaeris nomen naturae, spiritus est; ex eo
 quod mittitur, angelus; verbi gratia, sicut homo nomen
 est naturae, miles autem nomen est officii.

Rede πρὸς τοὺς ἀγγέλους haben bezeichnen können. Auch lassen die Worte der Griechischen Uebersetzung, namentlich, worauf schon Schlichting sich mit Recht beruft, wegen des Artikels vor ἀγγέλους und λειτουργούς, diese Auffassung nicht wohl zu; es müßte dann wenigstens etwa so lauten: ὁ ποιῶν ἀγγέλους αὐτοῦ τὰ πνεύματα, καὶ λειτουργούς αὐτοῦ τὴν πρὸς φλόγα. So viel kann als sicher angenommen werden, daß die LXX bei ihrer Uebertragung von einer anderen Auffassung der Hebräischen Worte ausgegangen sind, und daß sie die ἀγγέλους und λειτ. als Objekt, die πνεύματα und πρὸς φλόγα als Prädikat gemeint haben; und so findet auch die höchste Wahrscheinlichkeit statt, daß auch der Verfasser des Hebräer-Briefes das Griechische nicht auf andere Weise konstruirt hat, zumal da diese Fassung auch selbst für die Worte des Hebräischen Textes nicht ungewöhnlich war, wie wir schon aus dem Chaldäischen Paraphrasten ersehen, der auf dieselbe Weise konstruirt hat wie die LXX, und eben so aus anderen Jüdischen Schriftstellern. Weniger sicher läßt sich das Nähere angeben, wie der Verfasser bei dieser Konstruktion den Sinn der Stelle gefaßt, und was er darin für seine Argumentation besonders urgirt hat. Die Griechischen Exegeten halten sich hier bloß an das ποιῶν, wiefern die Engel darin als erschaffene Wesen bezeichnet würden, indem sie das πνεύματα und πρὸς φλόγα nicht als Prädikate, sondern als in Apposition stehende Epitheta zu τοὺς ἀγγ. α. und τ. λειτουργούς α. scheinen genommen zu haben. Chrysostomus: ἰδοὺ, ἡ μέγιστη διαφορὰ ὅτι οἱ μὲν πιστοί, ὁ δὲ ἄπιστος· καὶ διὰ τί πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ φησιν· ὁ ποιῶν, πρὸς δὲ τὸν υἱὸν διὰ τοῦ ὅκ εἶπεν· ὁ ποιῶν; Eben so Theodoret (auch bei Erklärung des Psalms) Dekumenius, Theophylakt. Dieses ist nun freilich grammatisch ganz unstatthaft. Unter den

neueren stellt Klee, obwohl er es grammatisch richtig faßt, es als Frage hin, ob auch Dem ποιῶν ein besonderer Accent beizubehalten. Doch ist auch dieses nicht einmal wahrscheinlich. Wenn der Verfasser das ποιῶν auf diese Weise hätte urgirt wissen wollen, als auf ein Erschaffensein der Engel hinweisend, im Gegensatz gegen den Sohn, so würde man erwarten, einmal, daß er, um dieses deutlicher hervortreten zu lassen, das Präsens ποιῶν in das Präteritum verwandelt, und zweitens, daß er von den folgenden in Beziehung auf den Sohn citirten Schriftstellen wenigstens die letzte, welche von der Schöpfung der Erde am Anfange durch den unwandelbar bleibenden Herrn redet, vorangestellt hätte, da diese allenfalls als gegen das Erschaffensein der Engel in der Hinsicht einen Gegensatz bildend betrachtet werden konnte, nicht leicht aber die erste. Die LXX selbst haben es wahrscheinlich wohl nur als bildliche Bezeichnung der Schnelligkeit, Raschheit und allenfalls der Kräftigkeit gefaßt, womit die Engel und Diener Gottes seinen Willen und seine Befehle ausrichten müssen. In demselben Sinne der Thargumist: Qui facit nuncios suos veloces sicut ventum, ministros suos fortes sicut ignem flammantem. So faßt es hier a Lapide, und möglich ist allerdings, daß unser Verfasser es nur in diesem Sinne gemeint hat, wo der Zweck der Citation nur der sein könnte, die Engel überhaupt in einem dienenden Verhältnisse erscheinen zu lassen. Ebenso, wenn andere Ausleger, wie Ruinöl, den Sinn noch allgemeiner fassen, daß Gott zu seinem Dienste sich der Engel auf gleiche Weise bediene wie der Winde und Blitze. Indessen führt uns der Inhalt der folgenden Citate, die hiergegen einen Gegensatz bilden, darauf, daß der Schriftsteller vielmehr bezweckt habe, in diesem hier die Engel von Seiten ihrer Schwäche, Wandelbarkeit oder Vergänglichkeit darzustellen, gegenüber der Unwandelbarkeit und ewig-

gen Dauer des Sohnes; und darnach werden wir wohl mit Wahrscheinlichkeit uns den Sinn der Worte nach seiner Auffassung so denken: Gott bekleidet die Engel mit der Substanz der Winde und des Feuers, verwandelt sie in solche Elemente; eine Auffassung der Stelle, die den Jüdischen Theologen nicht fremd war, wie die von Schöttgen und Wetstein beigebrachten Rabbinischen Stellen beweisen. So *Schemoth rabba Sect. 25 fol. 123, 3*: Gott heiße der Gott Zebaoth, weil er mit seinen Engeln mache was er wolle; er mache sie bald sitzend (Jud. 6, 11), bald stehend (Jes. 6, 2), bald den Weibern gleich (Zachar. 5, 9), bald den Männern (Genes. 18, 2); »aliquando ipsos facit ventos, q. d. qui facis angelos tuos ventos, aliquando ignem, q. d. ministros tuos flammam ignis. — *Ialkut Simeoni Part. II fol. 11, 3*: Angelus dixit ad Manoah: nescio ad cujus imaginem ego factus sim; nam deus singulis horis nos immutat; cur ergo nomen meum interrogas? Nonnunquam facit nos *ignem*, alias *ventum*, interdum viros, alias denique angelos. — *Tanchuma fol. 16, 3*: Dixit R. Simeon: Totum expansum ex aqua constat; angeli vero sunt ignis et ministri ejus flamma ardens; et tamen aqua non extinguit ignem, neque ignis consumit aquam. — *Pirke R. Elieser c. 4*: et angeli, qui die secundo creati sunt, quando coram deo ministrant, fiunt ignei (שׂוֹרֵי אֵשׁ) q. d. Ps. 104, 4 — *Ialkut Chadasch fol. 115, 1*: quando angeli ministerii mittuntur nomine legationis, fiunt venti q. d. Ps. 104; quando autem ministrant coram throno gloriae ejus, fiunt ignei q. d. ibid. — Die λειτουργοὶ αὐτοῦ im zweiten Gliede sind hier dem Sinne nach ganz synonym mit den ἀγγέλους im ersten Gliede; es ist jenes an sich ein allgemeinerer Ausdruck, der nicht bloß die eigentlichen Engel bezeichnet, sondern überhaupt alle Wesen, die

im Dienste Gottes stehen, umfassen kann, der aber doch hier nach der Absicht unseres Verfassers bestimmt nur in Beziehung auf die Engel zu nehmen ist. Vergl. ἄγγελοι λειτουργοί Philo de charitat. §. 3 p. 700, D. — Noch ist πνεύματα zu betrachten. Luther gibt es hier: Geister (obwohl er im Psalm Winde hat), und so fassen es auch Erasmus (Paraphr.), Clarus, Seb. Schmidt, Brochmann, Bengel, Böhme, Bretschneider, von geistigen, körperlosen Wesen. Böhme faßt darnach den Sinn so, daß die Engel zwar πνεύματα seien, geistige Wesen ohne groben materiellen Körper (vgl. Luc. 24, 39) und insofern über uns Sterbliche erhaben, aber doch Diener Gottes genannt würden, nicht κύριοι oder υἱοί, wie Christus, obwohl sie an Kraft und Schnelligkeit der Feuerflamme gleich seien. Doch gibt das einen in den Zusammenhang und namentlich nach dem Gegensatz der folgenden Citate viel weniger passenden Sinn, als die von uns befolgte Erklärung. Was für diese Auffassung des πνεύματα am meisten zu sprechen scheinen könnte, ist B. 14, wo es allerdings nur auf diese Weise genommen werden kann, und wo das λειτουργικὰ πνεύματα als ein zusammenfassender Ausdruck erscheint, der auf den Inhalt der beiden Glieder unseres Verses anspielt. Indessen konnte das geschehen, wenn der Schriftsteller auch das πνεύματα in etwas anderem Sinne gebrauchte, als er selbst es dort nahm; vielleicht auch daß er sich dieses Wechsels, da dasselbe Wort beiderlei Bedeutung vereinigte, nicht ganz bestimmt bewußt war. Daß er aber an unserer Stelle selbst es nicht anders als von Winden verstanden hat, ist höchst wahrscheinlich, da dieses dem parallelen πνεὺς φλόξ im andern Gliede allein angemessen, und der dadurch entstehende Sinn dem Zwecke des Verfassers am besten entsprechend ist. Uebrigens kommt das Wort πνεῦμα in der be-

stimnten Bedeutung Wind — es ist eigentlich die ursprünglichere von πνέω hauchen, wehen — im Sprachgebrauche zwar nicht sehr häufig vor, aber doch auch nicht ganz selten, sowohl im klassischen als Hellenistischen; Beispiele bei Schlenker u. d. W. und Ruinöl z. d. St. Im N. T. ist es sicher auf diese Weise Joh. 3, 8.

Als Gegensatz gegen die eben betrachtete Schriftstelle wird nun in Beziehung auf den Sohn zuerst B. 8. 9 die Stelle Ps. 45, 7. 8. angeführt. Dieser Psalm ist ein Königspsalm, preist den König und spricht Glückwunsch über ihn aus, und zwar ganz besonders in Beziehung auf sein Verhältniß zu seiner königlichen Gemahlinn, welches von B. 10 an dergestalt hervorgehoben und auf solche Weise behandelt wird, daß dieses offenbar der Hauptgegenstand des Liedes und dasselbe ohne Zweifel auf die Vermählung des Königs mit derselben gedichtet ist ^{a)}. Die älteren Christlichen Ausleger betrachten den Psalm als unmittelbar in Beziehung auf Christum und dessen Verbindung mit seiner Gemeinde gedichtet; eben so auch noch manche der neuesten Ausleger, namentlich Heng-

a) Dieses scheint mir so unverkennbar, daß ich nicht zu begreifen vermag, wie de Wette eine solche Ansicht für ganz falsch erklären und behaupten kann, die königliche Gemahlinn sei bloß eine Nebenfigur in dem Liede, dessen Gegenstand nur im Allgemeinen der König selbst, sein Ruhm und seine Herrlichkeit sei. Daß die Königin erst so eben aus der Fremde — ihrer Heimath — angekommen war, geht aus B. 12 deutlich hervor, und aus B. 11. 15 sq. mit größter Wahrscheinlichkeit, daß sie sich dem Könige noch nicht ergeben hatte. Daß aber in einem zu solchem Zwecke gedichteten Liede eine Lobpreisung des Königs selbst und eine Hervorhebung wie seiner übrigen Tugenden, so auch seiner Tapferkeit vorausgeschickt wird, scheint mir nichts weniger als außer der Ordnung zu sein.

stenberg, Clauss, Rosenmüller in der zweiten Aufl. s. Scholien u. A. Auf gleiche Weise wird er auf den Messias auch vom Chaldäischen Paraphrasten so wie von Aben Ezra, Kimchi und mehreren anderen Rabbinen bezogen; und wir können wohl voraussetzen, daß dieselbe Deutungsweise unter den Juden auch schon im apostolischen Zeitalter nicht ungewöhnlich war, wie sie denn hier in unserem Briefe ohne weiteres vorausgesetzt wird; wenn gleich sich nicht wohl entscheiden läßt, ob man das Ganze auf den Messias bezogen habe, oder vielleicht nur einzelne Stellen des Liedes. Seit dem Reformations-Zeitalter haben aber nicht wenige Ausleger eine von der früheren abweichende Ansicht befolgt, daß der Psalm sich zunächst und unmittelbar auf einen zur Zeit seiner Abfassung regierenden Fürsten beziehe; so namentlich Batablus, Calvin, Socin, Enjedin, Schlichting, Grotius, Jansenius, Arias Montanus, Muis, Clericus, Limborch, Esrom Rüdinger, Knapp, Paulus, de Wette, Dereser u. A. Dieser Auffassung trage ich auch kein Bedenken beizutreten; und zwar ist für mich auch hier wieder der entscheidende Hauptgrund der, daß sich im ganzen Liede durchaus nicht die geringste Andeutung findet, daß es sich auf einen erst zukünftigen Herrscher beziehe. Wenn es gleich beginnt: „Es wallet mein Herz von lieblicher Rede; ich spreche: dem Könige (sei geweiht) mein Werk (mein Lied)“ u. s. w., so ist doch gewiß am natürlichsten, an denjenigen König zu denken, welcher dem Dichter und seinen ersten Lesern am nächsten stand, der eben damals das Regiment führte; und eben so ist auch im Folgenden nirgends die geringste Hinweisung darauf, daß der Psalmist eine andere Person im Sinne gehabt, daß er einen Fürsten gemeint habe, der erst in der Folge der Zeiten auftreten werde. Nicht minder

aber würde die ganze Darstellung und Ausführung, denken wir uns dieselbe gleich unmittelbar in Beziehung auf die Person des Messias geschehen, sehr wenig natürlich erscheinen und nicht geringe Schwierigkeiten darbieten, die sich nicht wohl anders als durch höchst gezwungene Erklärungen des Einzelnen beseitigen lassen, wie z. B. B. 9. 10. 12. 15 v. Wie auch schon überhaupt das durchaus gegen die Weise der

-
- a) Diesen Vers führt dagegen Hr. Dr. Hengstenberg (Christolog I. 1. S. 121 sq.) grade mit als Beweis auf, daß der Psalm uneigentlich, allegorisch müsse gedeutet werden, indem er ohne weiteres als Behauptung hinstellt, daß die dort erwähnten Jungfrauen, Freundinnen oder Gespielinnen der Königin dieselben seien mit den B. 10 erwähnten Königstöchter, die sich unter den Geliebten des Königs befinden; und da es nun B. 15 heiße: sie werden zu dir gebracht, so zeige das an, daß diese Jungfrauen sich eben so wie die Braut mit dem Könige in Liebe vereinigen sollten, während es doch nie Sitte gewesen, mehr als eine Frau zugleich zu nehmen. Das heißt doch recht geffentlich Schwierigkeiten schaffen! Die Sache ist einfach diese. Die B. 10 erwähnten Königstöchter sind solche, die sich bisher unter den Geliebten des Königs befunden hatten, die aber mit der jetzt zur königlichen Gemahlinn erkohrenen bisher gar keine Gemeinschaft gehabt hatten; sie werden noch am Schlusse der allgemeineren Schilderung des Glanzes und der Pracht des Königs genannt, als Uebergang zu dem speciellen Gegenstande, welcher zu dieser Dichtung die unmittelbare Veranlassung gegeben hatte, und um die Königin selbst jenen gegenüber desto glänzender einzuführen. Dagegen die B. 15 genannten Jungfrauen sind die Gesellschafterinnen und Dienerinnen der Braut, die ihr von Seiten ihres väterlichen Hauses mitgegeben sind, und die nun im Gefolge ihrer Gebieterinn mit dieser zugleich dem Könige vorgeführt werden, ohne daß darin irgend liegt, daß auch sie zu dem Könige in ein näheres Verhältniß treten sollten, als welches ihr Verhältniß zur Königin mit sich brachte.

alttestamentlichen Schriftsteller sein würde; eine dergleichen allegorische Schilderung, als hier dann stattfände, so weit auszuführen, ohne ausdrücklich den Gegenstand der gemeint sei bemerklich zu machen. — Betrachten wir nun aber auch das als entschieden, daß das Lied in unmittelbarer Beziehung auf den damals auf dem Throne sitzenden Regenten und dessen Vermählung gedichtet ist, so liegt in der Natur der Sache, daß sich nicht wohl mit einiger Sicherheit ausmitteln läßt, wer dieser König gewesen sei. Für unstatthaft, wenigstens im höchsten Grade unwahrscheinlich halte ich die Annahme, daß es ein Persischer sei, welche, nach dem Vorgange von Augusti und Rosenmüller ed. 1., de Wette auch noch in der 3ten Aufl. s. Commentar's über die Psalmen beibehalten hat, da ein Hebräischer Dichter einen Perser-König, bei aller Vorliebe für ihn, nicht leicht auf solche Weise, wie hier der Fall ist, würde verherrlicht haben, und auf der anderen Seite ein solches auf einen Perser-König und folglich erst nach dem Exil gedichtetes Lied in unserer Psalm-Sammlung, noch dazu in den ersten Büchern derselben, sicher keinen Platz würde gefunden haben ^{a)}. Eben so

a) De Wette beruft sich a) auf den späteren Ausdruck מלך B. 10, der immer von der Persischen Königin vorkomme; Nehem. 2, 6. Dan. 5, 2. 3. 23. — Allein an den letzteren Stellen im Buche Daniel steht er ja gar nicht von der Persischen Königin, sondern von der Chaldäischen, was schon zeigt, wie unrichtig jene Beschränkung ist; es ist ja auch nicht etwa ein Persisches, sondern ein rein Samitisches Wort, dessen Radix מלך auch in verschiedenen Conjugationen im Hebräischen öfters vorkommt, und das im Sprachgebrauche die eigentliche Gemahlinn, namentlich des Königs, im Gegensatz gegen die untergeordneten Geliebten und Kebsweiber bezeichnet; und so ist es auch hier von

ist es auch nicht besonders wahrscheinlich, was ein anderer neuerer Ausleger hat zu erweisen gesucht, daß das Lied sich auf den Ahab und dessen Vermählung mit der Phönizischen Isebel beziehe ^{a)}. Die gewöhnliche Annahme seit Batas-

der königlichen Gemahlinn, der eigentlichen Königin, zu nehmen, im Gegensatz gegen die übrigen Geliebten und Frauen des Königs, ohne daß daraus irgend, daß es kein Israelitischer König gewesen sei, kann gefolgert werden.

b) Auf B. 17, was sich auf die Sitte der Perser-Könige beziehe, ihren Söhnen die Satrapien zu verleihen. Daß aber auch schon bei den Jüdischen Königen wohl etwas Aehnliches nicht ungewöhnlich war, zeigt die von de Wette selbst bei Erklärung dieses Verses angeführte Stelle 2 Chron.

11, 23, wo es vom Rehabeam heißt, er habe seine Söhne in alle Lande Juda's und Benjamin's und in alle befestigten Städte vertheilt. Und auch das ככל־מלכות־אשור nöthigt schwerlich an einen Perser-König, oder überhaupt an einen anderen als einen Jüdischen König zu denken; sprachlich läßt es sich fassen: im ganzen Lande. Doch scheint allerdings dem Charakter des Wunsches angemessener, es zu nehmen: auf der ganzen Erde; wo es aber doch, eben weil es als Wunsch aufzufassen ist, nicht nothwendig auf eine schon wirklich stattfindende Ausbreitung des Gebietes des Königs über eine Menge von Ländern führt.

- a) Hitzig Begriff d. Kritik 1c. S. 28—39. Er stützt sich für seine Behauptung besonders auf B. 9 und B. 13. Den letzteren Vers faßt er: „Und, Tochter von Tyrus, mit Geschenken schmeicheln dir die Reichen des Volks,“ בת צר als Vocativ und als Bezeichnung der Isebel selbst. Allein abgesehen davon, daß die Isebel nach 1 Reg. 16, 31 nicht eine Tyrische, sondern eine Sidonische Prinzessin war, so ist es gewiß nicht ohne große Härte, jene Worte bei der vorgesezten Copula (וּבַת) als Vocativ zu fassen; wozu kommt, daß der Ausdruck selbst בת צר eine zu herrschende Bezeichnung für die Stadt selbst, nicht aber für eine einzelne Frau

blus und Calvin ist die, daß es den Salomoh besinge und bei Gelegenheit seiner Vermählung mit der Aegyptischen Prinzessin (1 Reg. 3, 1) gedichtet sei. Deutlich ist auch so viel, daß die neue Königin von einem fremden Volke muß gewesen sein, da sie B. 11 aufgefodert wird, ihr Volk und ihres Vaters Haus zu vergessen. Auch würde die Schilderung des Glanzes des Königs grade zu dem Glanze eines Salomoh trefflich passen, und B. 10: „unter deinen Geliebten sind Königstöchter“, würde sich hinreichend aus 1 Reg. 11, 1 erklären, daß Salomoh neben der Tochter Pharaos noch viele andere fremde Weiber geliebt habe, Moabitische, Ammonitische, Edomitische, Sidonische und Hetitische, unter denen leicht manche Königstöchter können gewesen sein, zumal da B. 3 die Zahl seiner fürstlichen Gemahlinnen (נָשָׁיו מְלָכִים) auf 700 angegeben und davon die Rebweiber, 300 an Zahl, noch ausdrücklich geschieden werden. Salomoh's Nachfolger, Rehabeam war ja auch der Sohn der Ammoniterinn Naama (1 Reg. 14, 21. 31). Was mir aber im Inhalte des Lie-

aus der Stadt ist, als daß schon deshalb jene Erklärung auf einige Wahrscheinlichkeit Anspruch machen könnte. Eher könnten die elfenbeinernen Paläste (B. 9) veranlassen, an den Ahab zu denken; s. 1. Reg. 22, 39. Allein es ist doch wenig wahrscheinlich, daß Ahab den hier erwähnten elfenbeinernen Pallast sollte vor seiner Vermählung mit der Isebel erbaut haben, und so kann denn daraus zur Bestätigung jener Ansicht auch kein besonderes Moment entnommen werden. Da der Ausdruck selbst anerkannt nichts anderes kann sagen wollen, als: Häuser, in denen die Wände oder Zimmer mit Elfenbein ausgelegt sind, und da es dergleichen auch gar wohl in den königlichen Pallästen in Jerusalem gegeben haben kann, so werden wir durch diese Stelle wohl überhaupt schwerlich veranlaßt, grade an einen König des Zehnstämmen-Reichs zu denken.

des zu dem Salomoh nicht recht zu passen scheint, ist B. 17: *והיה אבתיך יהיו בך*, was auf einen Fürsten führt, von dem schon mehrere Ahnen den Thron mit Ruhm inne hatten. Es kommt noch dazu, daß die Korachitischen Psalmen, von denen dieses Lied einer ist, fast alle in eine spätere Zeit hinabführen, obwohl keiner über die Assyrische Periode hinaus. Ich glaube daher, daß der Psalm unter einem der Nachfolger des Salomoh auf dem Throne Juda's und in Beziehung auf ihn gedichtet ist, halte aber eine nähere Bestimmung für unmöglich, zumal bei den so dürftigen Nachrichten, die sich uns über die Geschichte der Jüdischen Könige erhalten haben, aus denen sich aber schwerlich etwas Bedeutendes gegen eine solche Annahme hernehmen läßt. Wenn wir z. B. lesen, Rehabeam habe 18 Weiber und 60 Nebweiber gehabt, und Abia 14 Weiber (1 Chron. 11, 21. 13, 21), von deren Persönlichkeit uns größtentheils so gut wie gar nichts gemeldet wird, so wird wohl niemand die Möglichkeit leugnen, daß sich darunter auch einzelne Königstöchter befunden haben, und daß bei der Verbindung mit einer derselben ein solches Lied habe gedichtet werden können; und eben so bei den folgenden Königen, von denen uns in der Beziehung etwas Vollständiges noch weniger gemeldet wird.

Uebrigens fehlt es dem Liede auch bei dieser Ansicht über seinen Ursprung und nächsten Zweck nicht an messianischen Elementen, inwiefern der Dichter bei demjenigen, was er über den König preisend und wünschend ausspricht, zum Theil nicht bloß seine Persönlichkeit vor Augen hatte, sondern die Idee des theokratischen Königthumes überhaupt, und dieses daher auf denjenigen, worin dasselbe erst zu seiner Verklärung und Vollenkung gelangen sollte, noch in einem volleren und tiefern Sinne anwendbar erscheinen mußte, als

auf denjenigen, an den das Lied unmittelbar gerichtet ist; so namentlich die beiden hier angezogenen Verse und der oben betrachtete 17te Vers, worin die Hoffnung der Ausbreitung des theokratischen Reiches über die ganze Erde ausgesprochen ist. Doch ist wohl anzuerkennen, daß der messianische Charakter dieses Liedes ein geringerer ist, als z. B. des 2ten Psalmes; wie denn von jenem außer unserer Stelle auch im N. T. kein weiterer Gebrauch gemacht wird.

Daß aber hier in unserm Briefe dieser Ausspruch in bestimmter Beziehung auf den Sohn Gottes angeführt wird, und nicht, wie Sykes und Paulus meinen, gleichfalls nur in Beziehung auf den Salomoh, kann nicht zweifelhaft sein.

B. 8. Ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. Im Hebräischen וְכִסֵּא יְהוָה לְעֹלָם וָעֶד. Ob es vom Psalmisten mehr als indikativer oder mehr als optativer Satz gemeint ist, läßt sich, wie in ähnlichen Sätzen im Hebräischen so häufig, nicht entscheiden; meistens läßt sich wohl annehmen, daß die Hebräischen Schriftsteller selbst sich beides gar nicht in dieser bestimmten Unterscheidung gedacht haben. Hier in unserm Briefe ist es aber wohl sicher als indikativer Satz genommen, und demnach nicht ἔστω, sondern ἐστὶν zu suppliren. — Εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, wie unser Brief mit dem cod. Al. der LXX hat (cod. Vat. εἰς αἰῶνα αἰῶνος), eine durchaus nur Hellenistische Formel, welche die unbegranzte Zeitdauer in die Zukunft bezeichnet, obwohl nicht grade unsern metaphysischen Begriff der Ewigkeit. Eben so Tob. 6, 17: οὐκ ἐπαρνεύσεται εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. Ps. 10, 16. 83, 18. 104, 5 u. a.; es ist eine stärkere Formel für das einfache: εἰς τὸν αἰῶνα; noch veller Ps. 9, 6: εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, und die mit den Pluralformen: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, und so mehrere ähnliche For-

meln mit *alwv*, von denen sich bei klassischen Schriftstellern kein Beispiel findet, und eben so wenig in unserem Briefe außer in der Anführung alttestamentlicher Stellen nach der vorgefundenen Uebersetzung; sonst setzt unser Schriftsteller dafür *εἰς τὸ διηνεκές*; s. 7, 3. vergl. mit 5, 6. 10, 1. 12. 14. — Das unserer Stelle entsprechende Hebräische *וְיָרֶדְךָ* bezieht sich an und für sich wohl nicht so bestimmt bloß auf die Zukunft, obwohl es hier doch nur in dieser Beziehung gemeint ist. — Besonders streitig ist aber in der Psalmstelle die grammatische Auffassung des *וְיָרֶדְךָ*, wobei dogmatische Interessen auch nicht ohne Einfluß geblieben sind. Die bei weitem gewöhnlichste Erklärung, worin diejenigen, die den Psalm auf den Messias beziehen, alle einverstanden sind, aber auch die meisten derjenigen, die ihn auf einen Jüdischen König beziehen, ist die, es als Vokativ zu fassen, als Anrede an den gepriesenen König; was nach der Ausdrucksweise der Völker des Alterthums, besonders der Asiatischen, nichts so Auffallendes haben würde, wie bei uns, (s. *Rosenmüll. Schol. ad h. l.*), obwohl sich allerdings ein ganz analoges Beispiel aus dem A. T. nicht nachweisen läßt. Doch ist vielleicht der Absicht des Psalmisten gemäßer, das *וְיָרֶדְךָ* dem Sinne nach als einen Genitiv zu fassen, stehend vermöge einer prägnanten Redeweise; da wird es entweder eng mit zum Subjekte gezogen: dein Thron Gottes = dein Gottesthron, der dir von Gott verliehen, so daß כִּסֵּא zwei Genitive hätte in verschiedenem Verhältnisse, nach der Analogie von Levit. 26, 42: *אֶת־בְּרִיתִי יַעֲקֹב* ich will gedenken meines Jakobs-Bundes = des von mir mit Jakob geschlossenen; so Gesenius Commentar z. Jesaja Thl. I. S. 364 fl. Anm., und nach ihm jetzt auch de Wette, Hitzig; oder es wird *וְיָרֶדְךָ* zum Prädikate gezogen und für den Sinn vor demselben כִּסֵּא wiederholt; wofür sich als Analoga vergleichen

lassen Verbindungen wie z. B. Jes. 10, 10: פסיליהם כפסילי ירושלם ושמרון statt כפסילי ירושלם ושמרון deren Götzen übertrafen die von Jerusalem und Samaria. Ps. 18, 34: כרגלי האילנות נשורה רגלי כאילות statt כרגלי האילנות נשורה רגלי כאילות. Darnach hier: dein Thron ist Gottes für und für. So schon Aben Ezra, der für den Ausdruck selbst passend vergleicht 1 Chron. 29, 23: „und es setzte sich Salomoh auf den Thron Jehova's (על כסא) als König an seines Vaters David Statt“. Diese Verbindungsweise führt auch Paulus an, und bestimmt erklärt sich dafür Ewald Krit. Gram. S. 627. Indessen scheint es doch für den Sinn angemessener und natürlicher zu sein, als das Prädikat bildend bloß das עולם ועד zu betrachten, und ich glaube daher, daß die von Gesenius befolgte Erklärung, wornach אלהים mit zum Subjekte gezogen wird, den Vorzug verdient. Es ist diese Verbindung gleichfalls so aufzulösen, daß man sich vor אלהים, als dem zweiten Genitiv, כסא im stat. constr. wiederholt denkt: dein Thron, welcher ein (Thron) Gottes ist (über diesen Ausdruck s. 1 Chron. 1. 1.), und es fällt demnach diese Verbindung mit in die Analogie von יהוה צבאות oder ה' צבאות (statt ה' צבאות) Jos. 3, 14 u. ähnl.; vergl. Gesen. Lehrgeb. S. 172, 3. — Noch andere Ausleger, welche אלהים mit zum Prädikate ziehen, nehmen es auch für den Sinn als eigentlichen Nominativ: dein Thron ist Gott für und für. Auf dieselbe Weise wird auch das Griechische der LXX in unserm Briefe von verschiedenen Auslegern gefaßt; als möglich wird sie schon von Erasmus (in s. Annotatt.) vorge tragen, und darnach befolgt von Enjedinus (*Explic. locor. V. et N. T. p. 389*), Grotius, Peirce (aber zweifelhaft), Mösselt (*opusc. II p. 359*), auch Griesbach und Lachmann, wie sich aus ihrer Interpunction schließen läßt. Doch gibt das schon an sich keinen recht natürlichen Sinn.

Die LXX haben höchst wahrscheinlich, eben so wie der Chaldäische Paraphrast und die anderen Griechischen Uebersetzer (von denen *Aquila* die sonst seltene Form *Θεέ* gesetzt hat), *יהוה* als Vocativ genommen, und demgemäß auch ihr *ὁ Θεός* gemeint, wie dieses auf gleiche Weise von ihnen auch sonst häufig gesetzt wird, z. B. Ps. 42, 2: *ἐπιποθεῖ ἡ ψυχὴ μου πρὸς σε, ὁ Θεός*. Ps. 43, 1: *κρίνον με ὁ Θεός*. Ps. 22, 2: *ὁ Θεός ὁ Θεός μου πρόσχες μοι*. Ps. 70, 2. 72, 1. Und eben so ist der Nominativ mit dem Artikel für den Vocativ auch sonst sowohl im Klassischen als im Hellenistischen nicht ganz selten ^{a)}. Noch weniger aber kann wohl zweifelhaft sein, daß der Verfasser des Hebräer-Briefes bei der Anführung dieser Stelle das *ὁ Θεός* auf diese Weise, als Anrede an den Sohn Gottes genommen hat, zumal da diese Weise für den Zweck seiner Anführung, die Erhabenheit des Sohnes Gottes aus der Schrift nachzuweisen, so trefflich

a) Es gehören dahin nicht alle Beispiele, wo vor Wörtern, die eine eigenthümliche Form des Vocativs bilden könnten, dafür doch die dem Nominativ gleichlautende Form gesetzt wird, was besonders bei Homer und bei Attikern häufig der Fall ist, nicht bloß bei Wörtern der dritten Deklination, sondern auch bei denen der zweiten, wie namentlich *Θεός* auch für den Vocativ diese Form ganz gewöhnlich behält; s. Buttm. ausf. Gr. Gr. S. 35. Anm. 4. Als wirklichen Nominativ stellt sich unseres durch den vorgesetzten Artikel dar; aber auch so findet es sich häufig im Griechischen, besonders bei Attikern, vornehmlich bei befehlenden, überhaupt affectvollen, lebhaften Anreden; s. Bernhardt *Syntar* S. 67. Eben so denn auch öfters im N. T. z. B. Matth. 11, 26: *καὶ ὁ πατήρ*. Luc. 8, 54: *ἡ παῖς, ἐγείρου*. s. Winer S. 29, 1; wo jedoch einige kritisch nicht gesicherte Beispiele mit angeführt sind.

stimmt. So haben es hier denn auch die sämmtlichen Griechischen Exegeten, so wie auch Primasius ohne weiteres genommen, und dabei wird von Chrysostomus und Theophylakt besonders urgirt, daß hier und im folgenden Verse vom Sohne ὁ Θεός, mit dem Artikel, gebraucht sei, als Beweis für die wahre Gottheit desselben im eminentesten Sinne. Ob übrigens der Verfasser des Briefes diesen Satz bestimmt auf dasjenige Regiment Christi bezogen habe, welches mit seiner Erhöhung in den Himmel beginnt, wie Seb. Schmidt, oder es allgemeiner gefaßt habe in Beziehung auf die Gewalt, die der Sohn Gottes schon vor der Welt Schöpfung besaß, wie Chrysostomus, Theodoret u. a., läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden; doch ist wohl das Erste das Wahrscheinlichere, daß er es eben von der Herrschaft genommen hat, wozu der Sohn Gottes nach dem letzten Gliede des Citats wegen seiner Gerechtigkeit von Gott gesalbt ist.

Das zweite Hemistich dieses Verses lautet in der Recepta ganz übereinstimmend mit LXX: ῥάβδος ἐνδύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου, und so haben auch Griesbach und andere neuere Editoren unbedenklich beibehalten. Lachmann aber hat a) am Anfange καὶ ἡ u. b) τῆς vor ἐνδύτητος aufgenommen, und c) das ἡ vor dem zweiten ῥάβδος ausgelassen, so daß es bei ihm lautet: καὶ ἡ ῥάβδος τῆς ἐνδύτητος ῥάβδος τῆς βασ. σου. So lesen die beiden ältesten Handschriften A B und no. 53 (Uffenbach.); a) auch noch cod. 17, und c) schon Erasmi. ed. 1. Doch kann ich diese Lesart in solcher Gestalt nicht für die ursprüngliche halten, da der Artikel vor dem ersten ῥάβδος so wenig angemessen ist, und es schwer zu glauben ist, daß der Verfasser, der überall ein Streben nach reiner Gracität kund gibt, zumal bei der sonstigen Genauigkeit in der Anführung der Stelle, die Worte der LXX auf diese weniger angemessene Weise sollte geän-

dert haben; nur die Copula *καὶ* ist wohl nicht unwahrscheinlich von ihm eingeschaltet, da für diese außer den angeführten Zeugen auch noch D* E. sprechen sammt den Lateinischen Uebersetzungen dieser Handschriften, so wie die Aethiopische und auch Handschriften der Vulgata. Dieses habe ich daher in den Text aufgenommen. Da nun aber dieses hinzugefügte *καὶ* doch eigentlich auch nicht sehr angemessen sein würde, wenn es zur unmittelbaren Anknüpfung des folgenden Gliedes an das vorhergehende in demselben Ausspruche hätte dienen sollen — denn natürlicher reihen diese sich ohne Copula an einander — so ist mir am wahrscheinlichsten, was ich auch im Texte bemerkt habe, daß der Verfasser das *καὶ* gar nicht gesetzt hat als zum Citate selbst gehörend, sondern eben so wie das am Anfange von B. 10 (s. z. d. St.) als Einleitung eines neuen Citats; er hat nämlich die obwohl im Psalm zusammenhängende Stelle als zwei besondere Aussprüche angeführt, von denen jeder auch für sich betrachtet zur Verherrlichung des Messias dienen konnte. Eine ähnliche Erscheinung, daß er als zwei verschiedene Aussprüche aufgeführt und durch *καὶ πάλιν* als Einleitung eines neuen Citats von einander gesondert hat, was in der alttestamentlichen Schrift unmittelbar auf einander folgt, werden wir Kap. 2, 12. 13 antreffen; s. z. d. St. —

Ῥάβδος ἐϋθύτητος = Hebr. *שֵׁבַט מִשְׁרֵי*; *ῥάβδος* in Beziehung auf das königliche Scepter auch Mich. 7, 14. Apocal. 2, 27. 12, 5. 19, 15, an welchen vier Stellen jedoch damit der Begriff des Hirtenstabes vermischt ist. *Εϋθύτης* findet sich im N. T. selbst nicht gebraucht, aber öfters *ΛXX* für *שֵׁבַט*, *מִשְׁרֵי* u. s. w., und steht namentlich öfters in Beziehung auf Gradheit, Gerechtigkeit des Richters oder Herrschers, z. B. Ps. 9, 8: *καὶ αὐτὸς κρινεῖ τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, κρινεῖ λαοὺς ἐν εϋθύτητι*. Ps. 67,

5. 96, 10. 98, 10 γ). — Für εὐδύτης εὐδύτητος hätte allenfalls auch wohl ε. εὐδεῖα gesagt werden können; aber jenes ist doch hier nicht bloß ein vollerer, sondern auch wirklich angemessenerer Ausdruck, dessen sich in solcher Verbindung auch selbst ein klassischer Schriftsteller lieber würde bedient haben. Gemeint ist ein Scepter, das auf völlig grade gerechte Weise geführt wird. Was übrigens Schlichting bei diesen Worten bemerkt: „Haec et quae sequuntur verba adjunxit prioribus D. autor non tam, quod ad rem praesentem multum faciant, (quamquam in iis sit etiam mentio Christi regni), quam quod, quum de eadem loquantur, valde sint elegantia et uno cum ceteris contextu cohaereant unoque velati spiritu sint prolata,“ ist nicht ohne Grund. Was den Verfasser des Briefes zu der Anführung dieser Stelle veranlaßt hat, liegt im ersten Theile derselben (ὁ Ἰσὺς . . . αἰῶνος) und im letzten Gliede des zweiten Theiles (διὰ τοῦτο . . . μετόχους σου); das Andere ist aber von ihm mit aufgenommen, weil es mit diesen letzteren Worten in der Schriftstelle selbst in engem Zusammenhange steht. Daher ist denn möglich, daß der Verfasser auch gar nicht bei sich eine bestimmte Ansicht darüber festgestellt hatte, nach welcher Seite hin sich bei dem Sohne die hier gepriesene Gerechtigkeit seines Scepters kundthue; nur ist wohl wahrscheinlich, daß er auch dieses auf das Regiment des erhöhten Heilandes bezogen hat. In

- a) Ob εὐδύτης auch bei klassischen Schriftstellern überhaupt und ob in diesem Sinne, als Tugend des Menschen vorkomme? Belege habe ich darüber nirgend gefunden, auch nicht einmal darüber, ob εὐδύς als Eigenschaft des Menschen gebraucht wird.

dem *Sohar. chadaseh fol. 42, 2* wird dieses „Scepter des Rechts“ ausdrücklich auf den Messias bezogen, wiefeln er die Sünder der Welt bestrafe; wozu denn aber doch auch die andere Seite, die Belohnung und Rechtfertigung der Frommen und Gläubigen, hinzuzufügen ist.

B. 9. Ἡγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμισήσας ἀδικίαν. Diese Lesart — ἀδικίαν statt des in den sämtlichen Ausgaben (mit Ausnahme der Alter'schen) gelesenen ἀνομίαν — findet sich cod. A. 17. 23. 43. 57 (d. i. cod. Lambec. 1, den Alter hat abdrucken lassen) und noch in 3 anderen von Alter verglichenen, ferner bei Euseb. Chronic. Alex., bei Chrysost. in 3 Moskauer Handschriften und beim Cyr. Al. an einer Stelle (V, d, 73; an einer anderen V, a, 378 ἀνομίαν). Was mich besonders noch bestimmt, diesen an sich nicht unbedeutenden Zeugen beizustimmen, ist daß sich dieselbe Lesart im cod. Alex. der LXX findet; s. Ehl. I. S. 373. Ich vermuthete, daß schon unser Verfasser in seinem Exemplar der LXX auf diese Weise vorgefunden hat, wenn gleich die andre Lesart dort die ursprüngliche sein mag, jene dadurch entstanden, daß ἀδικία gegen δικαιοσύνη noch einen angemesseneren Gegensatz abzugeben schien. — Das Hebräische: אֲדַבְּרָה בְּרָק וְשָׂנֵאת אֲשָׁמוֹ läßt sich als allgemeine Bezeichnung der Eigenschaft des Königs fassen: „Du liebst Gerechtigkeit und hassest Frevel“. Und so nimmt man es gewöhnlich auch hier; doch ist das schwerlich erlaubt, und auch gar nicht nöthig vorauszusetzen, daß der Verfasser des Briefes die Morista so gefaßt habe. Es ist sonder Zweifel gemeint: Du hast eine solche Gesinnung bisher immerdar bewiesen, und dieses mit Grotius namentlich auf den Wandel des Sohnes Gottes auf Erden zu beziehen, wo er die Liebe der Gerechtigkeit und den Haß der Ungerechtigkeit kund that, wiefeln sein

ganzes Sinnen und Wandeln ungetheilt darauf gerichtet war, dem Willen des himmlischen Vaters aufs vollkommenste nachzukommen. Bei dieser Fassung schließt sich nun auch das folgende Glied mit διὰ τοῦτο sehr angemessen hieran an, und können wir auf der andern Seite im Allgemeinen nicht zweifelhaft sein, wie dasselbe im Sinne unseres Briefes zu fassen ist. Viele Ausleger wollen sowohl das διὰ τοῦτο hier als das כִּי in Psalm nicht als Angabe des Erfolgs fassen, sondern des Grundes; es wäre da so zu erklären: deshalb, damit du Gerechtigkeit liebest 1c. hat Gott dich gesalbt, gleichsam: zu dem Ende, dazu, also so viel als: weil Gott dich gesalbt hat; so schon Augustinus (in Psalm.) und Thomas Aq.; ebenso Gerhard, Dorscheus, Brochmann, Schöttgen u. a. Es läßt sich auch in sprachlicher Hinsicht dagegen nichts einwenden; in demselben Psalm B. 3 ist das כִּי auf diese Weise sicher zu nehmen, und so an mehreren anderen Stellen, worüber s. Gesen. *Lexicon. manual. Hebr.* p. 489, b. (Der es jedoch unnöthiger Weise aus der Ellipse des Relativi כִּי erklärt). Allein an dieser Stelle ist es nach der Absicht des Psalmisten sicher nicht so zu nehmen, da von ihm das Salben mit Del, wie die Bezeichnung des letzteren als eines Oels der Freude deutlich zeigt, nicht als Verleihung einer Kraft, die zur Ausführung des Guten befähige, sondern eines Lohnes gemeint sein kann; und auf andere Weise hat auch der Verfasser des Hebräer-Briefes das διὰ τοῦτο nicht genommen. Richtig-befiehlt Grotius es auf gleiche Weise zu fassen wie das διὸ Phil. 2, 9. Die Worte selbst sind hier wieder genau nach LXX gegeben. Das Hebräische lautet: עַל־כֵּן מִשְׁחָךְ אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ שֶׁמֶן שִׁשְׁךָ מִחֲבֵרֶיךָ. Hier ist wieder die Auffassung des אֱלֹהִים streitig, ob es Vokativ sei in Beziehung auf den angeredeten König, oder

Nominativ des Subjekts, das dann in *יְהוָה* wiederholt würde. Im Psalm halte ich das Letztere für das Wahrscheinlichere; die LXX dagegen haben es auch hier wohl auf die erstere Weise gefaßt, und so hat es sonder Zweifel auch der Verfasser des Hebräer-Briefes genommen, und auf diese wiederholte Bezeichnung des Sohnes Gottes einiges Gewicht gelegt. — Die Konstruktion des Verbi *נָחַם* mit einem doppelten Akkusativ, dem der Person und des Oels oder der Salbe, haben die LXX hier nachgeahmt; vergl. Amos. 6, 6: *τὰ πρῶτα μῦρα χοιόμενοι*. Deuter. 28, 40: *ἐλαιον οὐ χοίση*. Und eben so *ἀλείφειν* Mich. 6, 15. 2 Sam. 14, 2. — Im N. T. dieselbe Konstruktion Apocal. 3, 18: *κολλούριον ἐγχοῖσαι τοὺς ὀφθαλμούς*. S. Winer Gr. S. 32, 4, a. — Vergl. Philo de Profug. S. 20 p. 466 C: *τὴν κεφαλὴν κέχρισται ἐλαίῳ*. Bei Griechen findet sich diese Konstruktion bei *χοίω* nicht grade, (bei Homer öfters *χοίειν τινὰ ἐλαίῳ* z. B. Od. δ, 49. Il. ψ, 186 u. a.; und so LXX Numer. 35, 25; anderswo *ἐν ἐλαίῳ* z. B. Ps. 89, 20. Num. 6, 15). sie ist aber doch dem Genius der Griechischen Sprache nicht durchaus unangemessen. Passend vergleicht man Aristophan. Acharn. 114: *ἵνα μὴ σε βάψω βάμμα Σαρδινιακόν*, ne forte te tingam tinctura Sardiniaea. S. auch Pindar. Isthm. 6, 18: *πίσω σφε Αἰγυπτίας ἀγνὸν ὕδωρ*. Und noch andere Beispiele, wo Verba, die gewöhnlich eine andere Konstruktion haben, in einzelnen Fällen mit einem doppelten Akkusativ verbunden sind, s. Matthiä Gr. S. 421. Anm. 1. — Es fragt sich nun aber, wie hier das Salben mit Oel gemeint sei und worauf zu beziehen; und hier glaube ich ist der Sinn der Worte in der Psalmstelle ein etwas anderer, als die Beziehung worin es der Verfasser des Hebräer-Briefes in der Deutung auf den Sohn Gottes genommen hat, obwohl bei weitem

die meisten Ausleger, besonders die älteren, aber auch solche, welche sonst die ursprüngliche Beziehung des Psalms von der hier gemachten Anwendung unterscheiden, dieses an beiden Orten auf gleiche Weise erklären, indem sie entweder es von der Mittheilung des heiligen Geistes nehmen, wie schon die sämtlichen patristischen und überhaupt die meisten älteren Ausleger (vergl. Act. 10, 38: Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διήλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ); oder es überhaupt von dem bei der Einweihung der Könige gewöhnlichen symbolischen Salben verstehen, oder es als von dem bei Gastmählern üblichen Salben entlehnt betrachten. Wenn wir auf den Sinn der Worte im Psalm sehen, so sind die beiden ersteren Erklärungen ganz unstatthaft. Das Salben steht überhaupt nirgends im A. T. für das Begaben mit dem heiligen Geiste oder dem Geiste Gottes, auch nicht Jes. 61, 1; dort ist es ein symbolischer Ausdruck, welcher bloß die göttliche Bestimmung und Einsetzung des Propheten zu seinem dort ausdrücklich näher angegebenen Amte bezeichnet, wie es anderswo von der Einsetzung oder Einweihung zum Könige steht. Daß es aber hier vom Psalmisten auch in dieser letzteren Beziehung nicht gemeint sei, zeigt einmal der Zusammenhang, da die in den vorhergehenden Gliedern gepriesene Rechtschaffenheit des Scepters des Königes, seine Liebe des Rechts und sein Haß gegen Frevel doch wohl als eine Tugend, die er eben als König bewies, zu nehmen ist, weshalb dieses als Folge davon genannte Salben nicht erst seine Einsetzung zum Könige kann bezeichnen sollen. Dann aber auch der Ausdruck selbst, indem, wenn das Salben von der Einsetzung zum Könige gemeint wäre, nicht würde hinzugesetzt sein mit Del

oder mit Freudenöl, was auch mit gegen die erste Erklärung spricht. Schon dieser Ausdruck läßt uns nicht wohl zweifeln, daß es auf das bei fröhlichen Gastmählern gewöhnliche Salben anspielt; eben so dieselbe Formel $\gamma\omega\omega$ $\gamma\omega\omega$ Jes. 61, 3, als Gegensatz gegen $\beta\alpha\alpha$, die Zeit der Trauer, welche ein solches Zeichen der Freude nicht erlaubte. Es ist daher unsere Formel ein angemessener bildlicher Ausdruck für: Freuden und Segen die Fülle gewähren; vergl. Ps. 23, 5; und etwas Anderes oder Bestimmteres hat auch der Psalmist damit nicht ausdrücken wollen. So faßt dieses richtig auch schon Schlichting. Dagegen ist es wohl höchst wahrscheinlich, daß der Verfasser unseres Briefes in der Deutung und Anwendung dieser Worte auf den Sohn Gottes, außer jenem allgemeineren Begriffe der Ertheilung von Freuden aller Art, namentlich an die durch das Salben symbolisirte Ertheilung der königlichen Würde und Macht gedacht hat, woran bei solchen Stellen zu denken um so näher lag, als in dieser Beziehung $\delta \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, der Gesalbte, für den Sohn Gottes der solenne Ausdruck war. Daher $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\iota\upsilon$ von der Einsetzung des Sohnes Gottes zum Könige Act. 4, 27 $\tau\acute{o}\nu \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu \pi\alpha\tau\epsilon\rho\acute{\alpha} \varsigma \sigma\upsilon \nu \text{ } \text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\nu$, $\acute{\omicron}\nu \acute{\epsilon}\chi\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$; und zwar ist das wahrscheinlich wohl von derjenigen solennen Einsetzung desselben zu nehmen, welche durch seine Erhöhung in den Himmel, zur Rechten Gottes, geschehen und manifestirt ist. So ist es wenigstens ganz deutlich in der Petrinischen Rede Act. 2, 36, wo es, nach dem vorher ausgeführt war, daß die damalige Ausgießung des heiligen Geistes durch den gemäß dem Ausspruche des David zur Rechten Gottes gesetzten Erlöser geschehen sei, heißt: $\acute{\alpha}\sigma\phi\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma \omicron\upsilon\nu \gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\acute{\epsilon}\tau\omega \pi\acute{\alpha}\varsigma \omicron\iota\kappa\omicron\varsigma \text{ } \text{I}\sigma\tau\alpha\eta\lambda$, $\acute{\omicron}\tau\iota \kappa\alpha\iota \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu \kappa\alpha\iota \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\nu \delta \text{ } \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\rho\theta\eta\kappa\epsilon, \tau\acute{\omicron}\upsilon\tau\omicron\nu \tau\acute{\omicron}\nu \text{ } \text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\nu \acute{\omicron}\nu \acute{\upsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{\omega}\sigma\alpha\tau\epsilon$. Und in derselben Bezie-

hung, von der nach der Auferstehung des Sohnes Gottes erfolgten Erhöhung und Manifestirung desselben als des von Gott eingesetzten Messias und der ihm dabei ertheilten Ehre und Würde, hat auch wohl ohne Zweifel der Verfasser hier diese Worte der Psalm=Stelle genommen; so beziehen es hier richtig Grotius, Limborch, Clericus, Seb. Schmidt, Böhm e. — Noch ist zu betrachten, wer die μέτοχοι des Königes sind. In dem Psalm sind wohl nicht, wie Schlichting, Grotius, Paulus, die leiblichen Brüder des Königs, (die übrigen Söhne des David), sondern die übrigen Könige (der anderen Völker) gemeint. Worauf es aber unser Verfasser in der Anwendung der Stelle auf den Sohn Gottes bezogen habe, läßt sich mit einiger Sicherheit gar nicht ausmitteln. Es gehen die Ansichten darüber denn auch sehr auseinander; daß es die Menschen überhaupt seien (so Chrysostomus, Theodoret, Bengel), die Gläubigen, die Bekenner des Herrn (Theodoret in Psalm. Calvin, Beza, Cameron, Schlichting u. a.), die Hohenpriester, Propheten und Könige, als welche im N. T. als Vorbilder Christi gesalbt seien (Wittich, Braun, Cramer), oder alle Kreaturen überhaupt (Klee), u. a. Ich glaube nicht, daß der Verfasser sich hier diesen Begriff gerade auf ganz bestimmte Weise beschränkt hat; doch ist wohl sehr wahrscheinlich, daß er vornehmlich dabei mit an die Engel gedacht hat, als Wesen, die zwar nicht zur Rechten Gottes sitzend, aber doch in der unmittelbaren Nähe des göttlichen Thrones befindlich erscheinen. Auf die Engel wird es denn auch namentlich von Peirce bezogen, und Andere, wie Seb. Schmidt, Limborch, Alersloot, Böhm e schließen sie mit ein.

Es folgt jetzt B. 10—12 die zweite der beiden Schriftstellen, welche im Gegensatz gegen den B. 7 auf die Engel

bezogenen Ausdruck in Beziehung auf den Sohn angeführt werden., Ps. 102, 26—28. Diese ist durch das καὶ B. 10 an die vorhergehende angeknüpft, welches, wie wahrscheinlich auch B. 9, nicht zum Citate selbst gehört. Dieses wird hier zuerst von Schlichting und Grotius bemerkt, und ist in den neueren Ausgaben denn auch durch die Interpunction angedeutet, was in den älteren vernachlässigt ist. Eben so, als Bezeichnung des Ueberganges aus einer Citation zur anderen, ist das καὶ Act. 1, 20 zu nehmen ^{a)}. Diese enge Anknüpfung an das vorige Citat zeigt aber an sich schon deutlich genug, daß auch diese zweite Stelle wirklich in Beziehung auf den Sohn gemeint ist; es gehört das πρὸς δὲ τὸν υἱὸν B. 8 auch mit hierzu. Es ist daher hier nach der Absicht des Verfassers des Briefes das κύρις ohne allen Zweifel auf den Sohn Gottes zu beziehen und dieser als der Angeredete in dem ganzen Ausspruche zu betrachten, geschildert als der Urfängliche, Unwandelbare, ewig Dauernde. Zu verwerfen ist daher die Ansicht von Peirce, Wetstein, Michaelis (nicht in den *Observatt. ad Peirc.*, aber später in s. Paraphrase und s. Anmerk. z. R. I.) und Paulus, welche meinen, daß auch nach der Absicht unseres Briefes kein Anderer als Gott der Vater angeredet und die ganze Stelle nur angeführt sei in Beziehung auf die unter den οὐρανοῖς zu verstehenden oder mit zu begreifenden Engel, um diese — als Fortsetzung von B. 7, oder als Gegensatz gegen B. 8. 9. — als geschaffene und als ihrem Wesen oder wenigstens ihrem Ansehn nach

a) Aber — nach der Absicht der Schriftsteller — wohl nicht grade an den von Böhme und Alee noch angeführten Stellen Rom. 9, 33. Hebr. 10, 38.

vergängliche Wesen nachzuweisen. Wie es denn an sich wenig wahrscheinlich ist, daß unser Verfasser seinen Lesern sollte zugemuthet haben, bei den οὐρανός in diesem Zusammenhange ohne weiteres an die Engel zu denken. — Was den Ausdruck selbst in seinem ursprünglichen Zusammenhange betrifft, so ist der Psalm nach der Angabe der Überschrift „das Gebet eines Leidenden, der verschnachtend „seine Klage vor Jehovah ausschüttet.“ Nach dem Inhalte ist er gedichtet von einem Gefangenen zu einer Zeit wo Jerusalem zerstört war, sonder Zweifel während des Babylonischen Exils. Ob der Dichter zunächst in seinem eigenen Namen redet, oder gleich unmittelbar im Namen seines Volkes, das sich mit ihm in gleichem Elende befand, ob also der in der ersten Person Redende von dem Dichter persönlich zu nehmen oder als Collectivum gemeint sei, tritt nicht deutlich hervor; jedenfalls ist die Fürbitte ausdrücklich mit auf die Erlösung des Volkes Gottes, auf die Wiederkehr der göttlichen Gnade für Zion, die Wiederherstellung der in Trümmern liegenden Stadt und die Befreiung der Gefangenen gerichtet. Nachdem V. 20 sqq. mit Zuversicht die Erwartung ausgesprochen ist, daß Jehovah das Gebet erhören werde, fällt der fromme Dichter V. 24 sqq. noch einmal in die Betrachtung seines elenden Zustandes, wodurch seine Tage gekürzt würden, zurück. In dem den hier angezogenen Worten unmittelbar vorhergehenden V. 25 bittet er im ersten Hemistich, Jehovah möge ihn doch nicht wegraffen in der Hälfte seiner Tage, und dann wird von der zweiten Hälfte desselben Verses an diese Bitte motivirt durch die Hinweisung auf die Ewigkeit Gottes, in Vergleich mit welcher ja ein wenn auch noch so langes menschliches Leben wie nichts zu achten sei, ja selbst Himmel und Erde als vorübergehend erscheinen. Daraus sind denn die beiden

hier angeführten Verse hergenommen, die demnach eng unter einander zusammenhängen, indem der erstere bloß dazu dient, den Inhalt des letzteren vorzubereiten. Der Psalm ist seinem sonstigen Inhalte nach nicht ohne ein bedeutendes messianisches Element; es liegt das schon in der Verheißung, daß der Herr sein Volk erlösen, sich seiner Knechte erbarmen, und ihren Saamen vor sich werde bestehen lassen, V. 13 sqq. V. 29; dann namentlich auch in der Andeutung, daß, wenn Er sich dergestalt von Seiten seiner Gnade und Macht verherrliche, dieses bewirken werde, daß die Furcht Seines Namens und Seiner Herrlichkeit und Sein Dienst auch unter den anderen Völkern der Erde werde verbreitet werden (V. 16. 23); was seine wesentliche Erfüllung erst durch die Erlösung des neuen Bundes gefunden hat. Doch wird hier — und eben so wenig in einem anderen der in unsern Psalter aufgenommenen Lieder — die Herbeiführung dieser Erlösung nicht an die Erscheinung irgend einer einzelnen menschlichen Persönlichkeit, wie eines Sprosses aus dem Hause David, geknüpft, sondern ganz im Allgemeinen von Jehovah als dem von Israel verehrten wahren Gotte erwartet. Dieser ist auch — und das ist gegenwärtig wohl als allgemein anerkannt zu setzen — der in diesen Versen Angesprochene, nicht aber die Person des zukünftigen Messias ^{a)}.

a) Dieses scheinen auch selbst die Alten zum Theil gefühlt zu haben. Chrysostomus betrachtet es als gegen den Paul von Samosata und Arius sprechend, daß der Apostel hier *ὁ πατὴρ ἐστίν, ταῦτα ἀρμολογεῖ τῷ υἱῷ*. Theodoret *Comment. in Ps.* erklärt die Stelle ohne weiteres in Beziehung auf Gott den Vater und sagt dann: *ταῦτα μέντοι ὁ θεὸς ἀπόστολος τῇ τοῦ υἱοῦ περιεθεύκεν ἰδιότητι ἐν τῇ πρὸς Εβρ. ἐκ. ἀλλ' ὁμοίως ἐν τῷ*

Auf den Letzteren konnte es nicht wohl bezogen werden, als nachdem sich mit der Idee des Messias, des von Gott verheißenen menschlichen Erlösers seines Volkes und der Menschheit, die des Logos, des ewigen Sohnes Gottes, verbunden hatte; nur von der letzteren Idee konnte eine solche Beziehung ausgehen. Ob der Verfasser des Briefes diese Deutung schon ausdrücklich bei den Jüdischen Theologen vorgefunden habe, läßt sich nicht bestimmt behaupten. Es ist möglich, daß dieses nicht grade der Fall war, da er auch dann leicht von derselben ausgehen konnte, indem sie doch auf denselben Maximen der Auslegung beruhte, als welche er als unbestritten voraussetzen konnte, und wornach diese Deutung wenigstens in der Christlichen Kirche schon damals nicht ungewöhnlich sein mochte. Für unsern ganz an die

ὁ υἱὸς θεωροῦμεν τὸν πατέρα. ὃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιεῖ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁσαύτως ποιεῖ, καὶ τὸ ταῦτόν τῆς φύσεως ἐν ἑκατέρῳ γνωρίζεται. μὴν γὰρ ἴσμεν τὴν τῆς τριάδος ἐνέργειαν. In s. Comment. 3. Hebräer-Briefe setzt dagegen Theodoret die Beziehung des Ausspruches auf Christum ohne weiteres voraus, und eben so Dekenius, Theophylakt u. a. Auch von den Auslegern nach der Reformation erklären die meisten bis auf die letzte Hälfte des vorigen Jahrhunderts wegen unseres Citates es ausdrücklich als eine Anrede an den Messias; so z. B. Beza, Jak. Cappellus, Calov, Seb. Schmidt, Wittich, Braun, Geier, Cramer u. a. Unter denjenigen, welche zuerst die ursprüngliche Beziehung des Liedes auf den Messias leugnen, und nur eine Uebertragung dieser Worte auf denselben annehmen, sind Schlichting, Grotius, Limborch u. a., denen die Ausleger der neueren Zeit, so viel ich weiß, sämmtlich beistimmen, so sehr sie zu ihrer Zeit auch wegen dieser Erklärung befeindet sind.

LXX sich haltenden Verfasser konnte, wie auch Böhmie richtig bemerkt, eine besondere Veranlassung zu dieser Auffassung in dem $\kappa\upsilon\rho\iota\varsigma$ liegen, welches die LXX ganz gewöhnlich für יהוה setzen, was aber in der Christlichen Kirche die ganz herrschende Bezeichnung des Erlösers war. An unserer Stelle fehlt zwar im Hebräischen Texte ein dem $\kappa\upsilon\rho\iota\varsigma$ entsprechendes Wort ganz; doch ist das unwesentlich; die LXX konnten es leicht aus B. 13. 1, so wie aus dem ganzen Zusammenhange ergänzen. — Daß beim ersten Gliede in unserem Briefe die Wortstellung eine etwas andere ist, als in den beiden Haupt-Handschriften der LXX, indem es cod. Al. lautet: $\kappa\alpha\tau' \alpha\rho\chi\alpha\varsigma \sigma\upsilon$, $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$, $\tau.$ $\gamma\eta\nu \epsilon\theta.$, cod. Vat. $\kappa\alpha\tau' \alpha\rho\chi\alpha\varsigma \tau\eta\nu \gamma\eta\nu \sigma\upsilon$, $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$, $\epsilon\theta.$, dagegen hier $\sigma\upsilon \kappa\alpha\tau' \alpha\rho\chi\alpha\varsigma$, $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$, $\tau.$ $\gamma\eta\nu \epsilon\theta.$, ist schon Thl. I. S. 358 bemerkt, zugleich mit dem wahrscheinlichen Grunde dieser Umstellung, den auch Böhmie und Ruinöl wahrscheinlich finden. Ich mache nur noch darauf aufmerksam, daß die Stellung im cod. Al. der in unserm Briefe näher kommt als die im cod. Vat. und wahrscheinlich die von unserm Verfasser vorgefundene ist, und daß dieselbe sich nicht bloß bei Theodoret in *Psalm.* findet, sondern auch bei Chrysostomus zu unserer Stelle selbst (wenigstens in 3 codd. Matth. und ed. Montf.). — Statt $\kappa\alpha\tau' \alpha\rho\chi\alpha\varsigma$ ist im Hebräischen בְּיָמָיו , was einen allgemeineren Begriff ausdrückt: vor Zeiten, vormals; die LXX haben statt dessen jenes wohl in Beziehung auf das בראשית Genes. 1, 1 gesetzt. Die Formel selbst, $\kappa\alpha\tau' \alpha\rho\chi\alpha\varsigma$ statt der gewöhnlicheren $\epsilon\nu \alpha\rho\chi\eta$ oder $\alpha\pi' \alpha\rho\chi\eta\varsigma$ findet sich LXX nur noch Ps. 119, 152 $\kappa\alpha\tau' \alpha\rho\chi\alpha\varsigma \epsilon\gamma\gamma\omega\nu \epsilon\kappa \tau\omega\nu \mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\omega\nu \sigma\upsilon$. Aber öfters bei Philo, so *Allegor. l. III. S. 30. p. 78 B:* $\lambda\eta\theta\eta \sigma\upsilon\nu \kappa\alpha\tau' \alpha\rho\chi\alpha\varsigma \chi\rho\omega\mu\epsilon\nu\omicron\iota$, $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu \alpha\nu\alpha\mu\iota\mu\nu\eta\sigma\acute{\alpha}\omicron\mu\epsilon\theta\alpha$. *Quod deter. potior. insid. S. 31. p. 176 E.*

In Flacc. §. 3 p. 967 A.; und eben so nicht selten bei klassischen Schriftstellern z. B. Herodot. III, 153: . . . πρὸς τὰ τοῦ Βαβυλωνίου ῥήματα, ὃς κατ' ἀρχάς ἔφησε. ib. c. 159: ὡς καὶ κατ' ἀρχάς δεδήλωται. Diodor. Sic. p. 452 B., und so bei Plato, Demosthenes, Plutarch u. a.; s. Raphael. Wetsten. Munthe ad h. l. und Stephanus u. d. W. Es findet sich auch καταρχάς als ein Wort geschrieben, auch τὰς ἀρχάς. — θεμελιόω entspricht hier wie anderswo dem Hebräischen יָדַי, auch sonst öfters in Beziehung auf die Erde; s. Ps. 24, 2. 78, 69. 89, 12. 104, 5. Jes. 48, 13. 51, 13. Job. 38, 4. Prov. 3, 19. Es bezeichnet eigentlich: den Grund zur Erde legen (wie zu einem Gebäude), sie gründen; daher für schaffen, aber mit dem Nebengriffe der Festigkeit. A Lapide: a primis fundamentis terram fecisti et simul eam firmam et stabilem fundasti. — Der in der Schrift — LXX wie R. T. — so häufige Plural οὐρανοὶ ist Nachbildung des Hebräischen wie Aramäischen ַשְׁמַיִם, ַשְׁמַיָּם; doch liegt dabei zugleich die Idee einer Mehrheit von Himmeln oder Himmels-Regionen zu Grunde; sicher ward jedenfalls schon im apostolischen Zeitalter daran gedacht; s. Eph. 4, 10. 2 Cor. 12, 2. und die Ausleger zu diesen Stellen; und eben darauf führt doch wenigstens auch die Formel ַשְׁמַיִם ַשְׁמַיָּם ַשְׁמַיִם Deut. 10, 14. 1 Reg. 8, 27. cf. Sirac. 16, 18. 3 Macc. 2, 15. Daß an unserer Stelle die LXX es so gefaßt haben, läßt sich besonders deshalb vermuthen, weil sie den Singular im Hebräischen ַשְׁמַיָּם in den Plural τὰ ἔθρα verwandelt haben. Eben so Ps. 8, 4. Die ganze Formel selbst: Werk der Hände Gottes, so wie Ps. 8, 4: Werk seiner Finger, erklärt sich von selbst aus der kindlichen Anschaulichkeit der biblischen Redeweise und aus der üblichen Darstellung der schaffenden Thätigkeit Gottes als eines Bildens zu einer be-

stimmt: Form (רָצָה); schwerlich gegründet ist die Meinung von Heinrichs, daß *ἔργα* hier vielleicht von Verarbeitung gemeint sei, wiesern der Himmel wie ein ausgebreiteter Schleier gedacht werde. Nur so viel ist richtig, daß nach der Vorstellung der Alten namentlich auch der Hebräer über das Weltgebäude der Himmel nicht in demselben Grade als ein Festes, Compactes gedacht wird wie die Erde; und eben daher ist zu erklären, daß von der Schöpfung des Himmels nicht das Verbum *רָצָה*, *ἡμελιόω* so üblich ist wie von der der Erde ^{a)}.

B. 11. *Αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμενεῖς*. In der Recepta so wie auch in den meisten neueren Ausgaben (auch Griesb. und Lachm.) ist Letzteres als Präsens accentuirt *διαμενεῖς*. Da aber die Verba, von denen es umgeben ist, lauter Futura sind, so möchte wohl richtiger sein, sowohl nach der Absicht der LXX als unseres Verfassers, (ungeachtet des *σὺ δὲ ὁ αὐτός ἐστι* B. 12) es als Futurum, also *διαμενεῖς*, zu schreiben, zumal da auch der Hebräische Text das Futurum in beiden Gliedern hat: *וְהָיָה וְהָיָה וְהָיָה וְהָיָה*. So hat auch Knapp, und dasselbe wird auch schon von a Lapide, Peirce, Bengel, Wetstein, Heinrichs vorgezogen, so wie darnach die Vulgata und Luther übersetzt haben. Auch die codices D E 23. 53. haben auf diese Weise accentuirt; doch kommt in solchen Dingen aus bekannten Gründen die Autorität äußerer Zeugen gar nicht in Betracht ^{b)}. —

a) Obwohl wenigstens das Griechische Verbum Ps. 8, 4 in Beziehung auf den Himmel und die Himmelskörper gesetzt ist.

b) Seltsam ist daher, wenn Ruinöl von der Lesart *διαμενεῖς* sagt: *cam glossema putari debere, certissimum videtur*.

Das Verbum διαμένειν selbst ist ein nur etwas verstärktes Synonymum des einfachen μένειν, es bezeichnet in solchem Zusammenhange ein Beharren in seinem Bestande durch allen Wechsel der Zeit hindurch; vergl. Ps. 119, 90: ἐθεμελίωσας τὴν γῆν καὶ διαμένει. 2 Petr. 3, 4: πάντα οὕτω διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως. Wie denn die Präposition διὰ auch anderen Verbis den Begriff des Anhaltenden gibt, oder, wenn dieser schon im Verbo selbst liegt, denselben verstärkt, Ersteres z. B. in διακούω, διεντυχέω u. a. (s. Walckenaer z. d. St.), Letzteres z. B. in διάγω, διατρίβω u. a. — In dem vorhergehenden Gliede kann das Pronomen αὐτοὶ auf beide gemeinschaftlich, die Erde und die Himmel, bezogen werden; und so ist es im Psalm sonder Zweifel gemeint. Doch sind in unserm Briefe wohl jedenfalls die Himmel als vorherrschender Begriff zu betrachten, da nur darauf sich das im Folgenden gebrauchte Bild des ἐλίσσειν περιβόλαιον beziehen kann. Daß übrigens der gegenwärtige Himmel wie die gegenwärtige Erde vergänglich sind, findet sich auch Jes. 51, 6. 65, 17 ausdrücklich ausgesprochen; und so im N. T. Apoc. 20, 11. 21, 1. 2 Petr. 3, 13. In einigen anderen Stellen des N. T. scheint zwar die ununterbrochene Dauer der Ordnung des Himmels oder des Himmels und der Erde vorausgesetzt (Job. 14, 12. Ps. 89, 30. 148, 6. Cohel. 1, 4. Jerem. 31, 36. Genes. 8, 22); doch ist keine der Art, daß sich daraus bestimmt die Vorstellung einer ewigen Dauer (in unserm Sinne) entnehmen ließe. Auf der andern Seite liegt aber eben so wenig in unserer oder einer der anderen Stellen erster Klasse, daß Erde und Himmel wieder in ein Nichts werden zurückgeführt werden und dann wieder eine völlig neue Schöpfung aus nichts eintreten, was auch in der Kirche immer nur von Wenigen geltend gemacht ist, auf Anlaß unserer

Stelle namentlich unter Anderen von Schlichting so wie von Calov und Seb. Schmidt, die mit jenem sonst nicht leicht zusammentreffen. Vielmehr werden wir an unserer Stelle durch die folgenden Ausdrücke selbst darauf geführt, daß nur eine Umwandlung der Weltkörper gemeint ist. Eben dieselben lassen uns nicht daran zweifeln, daß zunächst die Weltkörper selbst gemeint sind, nicht aber deren Bewohner und bei οὐρανοῦς namentlich die Engel, an die außer denjenigen Auslegern, welche überhaupt dem ganzen Citate eine Beziehung nur auf die Engel geben, auch noch andere, wie Wittich, Rambach, Bengel ganz besonders glauben denken zu dürfen. — *Καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται*, ganz entsprechend dem Hebräischen: כבדו כבדו יבדו, die Weltkörper veralten, werden gleichsam abgetragen durch die Länge der Zeit wie ein lange gebrauchtes Gewand, und werden so in ihrer gegenwärtigen Gestalt bei Seite gelegt, um einer neuen Gestaltung der Welt Platz zu machen. S. Hebr. 9, 13: τὸ . . παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ. Vergl. Jes. 51, 6: die Himmel vergehen wie Rauch, ἡ δὲ γῆ ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσεται. So auch von Menschen ib. 50, 9: ἰδοὺ πάντες ἡμεῖς ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσεσθε καὶ σῆς καταφάγεται ἡμᾶς. Sirac. 14, 17: πᾶσα σὰρξ ὡς ἱμάτιον παλαιοῦται. Vergl. über den Gebrauch des Verbi παλαιοῦσθαι, namentlich in Beziehung auf Kleider, noch Deut. 29, 5. Jos. 9, 13. Nehem. 9, 21. Job. 13, 28. — In engem Zusammenhange mit dem eben betrachteten Gliede steht im Psalm das folgende, das letzte des 27 B., welches im Hebräischen lautet: כבדו כבדו יבדו, „Du wechselst sie wie ein Gewand und sie wechseln.“ — Demgemäß ist auch die Uebersetzung der LXX wie sie cod. Vat. lautet: καὶ ὥσει περιβόλαιον ἀλλάξεις αὐτοὺς καὶ ἀλλαγῇσονται.

Statt ἀλλάξεις hat aber cod. Al. ἐλίξεις. Dieselbe Differenz findet sich auch im Hebräer-Briefe, wo jedoch das recipirte ἐλίξεις durch die äußeren Zeugen bei weitem überwiegend begünstigt ist; ἀλλάξεις hat von Griechischen Handschriften (nach Abzug der von Manchen hierbei mit in Anschlag gebrachten untergeschobenen Belesianischen Lesarten) nur D* und no. 43, und von den Versionen die Lateinischen (doch auch hier nicht cod. Harlej.). Gleichwohl haben Manche das ἀλλάξεις hier für das Echte gehalten, wie z. B. Beza, Drusius (*Miscellan. II*, 24), Ludw. Cappellus (*Annotatt.*, anders aber in *f. Crit. sacr.*), Hody (*De bibl. text. p.* 274), Bengel, Walckenaer u. a.; und das *Nov. Testam. Graeco-Anglicanum* Londin. 1729. 8. hat es selbst in den Text aufgenommen. Daß indessen in unserm Briefe ἐλίξεις das Ursprüngliche sei, kann als sicher angenommen werden. Auf der andern Seite kann aber auch nicht wohl gezweifelt werden, daß ἀλλάξεις die ursprüngliche Uebersetzung der LXX ist, nicht ἐλίξεις, wie Kuinöl, Lee u. a. meinen, da alle Wahrscheinlichkeit dafür ist, daß sie dasselbe Hebräische Verbum so unmittelbar hinter einander werden durch dasselbe Griechische gegeben haben, nicht aber das erstere Mal ohne alle Noth durch ein anderes der Bedeutung nach dem Hebräischen gar nicht entsprechendes. Auch an anderen Stellen haben die LXX das Hebräische הָלַךְ, wo es von einem Wechseln der Kleider steht, ganz herrschend durch ἀλλάσσειν gegeben (so Genes. 35, 2. 41, 14. 2 Sam. 12, 20. 2 Reg. 5, 5. 22, 23; und so in anderer ähnlicher Verbindung Genes. 31, 7. Levit. 27, 33. 1 Reg. 5, 14. Jes. 24, 5. 40, 31. 41, 1.), niemals aber durch ἐλίσσειν. Das ἐλίξεις ist in Handschriften der LXX erst durch das Versehn oder die Willkühr von Abschreibern hineingekommen, nicht unwahrscheinlich, wie schon Grotius,

Peirce u. a. vermuthet haben, durch Berücksichtigung der Stelle Jes. 34, 4: „es zerrinnet das ganze Heer der Himmel, und zusammengerollt werden wie ein Buch die Himmel (*ἐλιγύσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον*), und all ihr Heer fällt ab, wie Blätter vom Weinstock abfallen und wie das Welke vom Feigenbaume.“ Welche Stelle nachgeahmt ist Apoc. 6, 14: *καὶ ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἐλισσόμενον*. Der Verfasser des Hebräer-Briefes hat nun aber das *ἐλίξεις* in seinem Coder der LXX ohne Zweifel schon gefunden; und vielleicht daß später die Rücksicht auf unsern Brief dann auch die weitere Verbreitung dieser Lesart in den Handschriften der LXX gefördert hat. So hat dasselbe auch Euseb. in Psalm. Daß Theodoret auf diese Weise in seinem Coder der LXX gelesen habe, ergibt sich deutlich aus seinem Commentar zu dem Psalme, wo er *ἀλλάξεις* ausdrücklich als Lesart des Symmachus, im Gegensatz gegen jene der LXX anführt. Das Bild selbst betreffend, wie es sich darnach hier und in jenen anderen Stellen gestaltet, so bezieht es sich auf die äußere Erscheinung des wie ein Zelttuch über die Erde ausgebreiteten Himmelsgewölbes (vergl. Jes. 40, 22. Ps. 104, 2), dessen Verschwinden bezeichnet wird gleich dem einer bisher ausgebreiteten und jetzt zusammengerollten und daher immer kleiner werdenden Buchrolle oder eines zusammengefalteten Mantels. Es ist demnach zu fassen: gleich wie ein Gewand, welches gebraucht und abgetragen bei Seite gelegt wird, wirst du die Himmel zusammenrollen, so daß sie sich verwandeln, indem sie vor den Augen der Menschen verschwinden. So erklärt es richtig Storr, nur daß er das *ἀλλαγίσσονται* auch hier faßt: um sie zu wechseln, gleich wie ein Kleid, indem du einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffest. Ob indessen unser Verfasser bestimmt dieses damit verbunden

habe, muß wohl wenigstens zweifelhaft bleiben. Für die Vorstellung, daß die Welt (wie hier zunächst der Himmel) dem Sohne wie ein Gewand diene, vergl. *Philo. de profug.* S. 20. p. 466. C: ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον· γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ αἶερα καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται. — Was das Wort περιβόλαιον betrifft, so ist dieses bei Griechischen Schriftstellern nicht häufig — (z. B. *Diodor. Sic. ecl. I, 36. Dionys. Halic. III, 61. Paläphat. 52, 4.* nach Stephanus auch bei *Sophocles*.) — öfters aber LXX. Es ist, wie περιβολή, woraus es durch Verlängerung hervorgegangen, an sich ein allgemeinerer Ausdruck, der jeglichen Umwurf bezeichnet; so ist es 1 Cor. 11, 15 wohl vom Schleier zu verstehen. Doch steht es gewöhnlich vom Gewande das man überwirft, Mantel. Daß es an sich ein unbestimmterer Ausdruck ist als ἱμάτιον, wodurch Glossar. Albert. es erklärt, zeigt z. B. auch Ps. 104, 6: Ἀβυσσος ὡς ἱμάτιον τὸ περιβόλαιον αὐτοῦ. — An unserer Stelle hat Lachmann hinter ἐλ. αὐτοῦς noch ὡς ἱμάτιον in den Text aufgenommen, nach A B D* E nebst den Latein. Uebersetzungen dieser beiden Codices, so wie Aeth. Arm. Offenbar ist es eine erklärende Glosse zu ὡσεὶ περιβόλαιον; doch kann ich mir nicht denken, daß sie von dem Verfasser unseres Briefes herrührt, und schreibe sie daher einem Librarius zu, so bedeutend auch die äußeren Zeugen sind, die für ihre Echtheit sprechen.

Σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ, im Hebräischen: אַתָּה הוּא, was die LXX durch jene Worte richtig gegeben haben; eigentlich: du bist der, nämll. der du bist, bist immerdar derselbe, in deinem Wesen unwandelbar, im Gegensatz gegen die eben bezeichnete Wandelbarkeit der Creaturen, selbst der Himmel *).

a) Ueber den Gegensatz dieses ὁ αὐτὸς gegen das ἀλλαιόμε-

— *Kai ta êty o. o. êxλ.* Im Hebräischen *אין תמלא*, deine Jahre vollenden sich nicht, so daß sie jemals zu Ende wären, gehen nie zu Ende. Denselben Sinn gibt das Griechische: Deine Jahre werden gleichsam niemals fehlen, nie ausgehen, so daß sie zu Ende wären, als Bezeichnung der Ewigkeit der Dauer; auch an vielen anderen Stellen haben die LXX das Hebräische *אין תמלא* durch *ἐκλείπειν* gegeben, in intransitiver Bedeutung, die aber auch dem klassischen Gebrauche gemäß ist.

Es folgt jetzt B. 13, das letzte Citat in dieser Reihe, um den Vorrang des Sohnes vor den Engeln nachzuweisen, Ps. 110, 1. Wie häufig von dieser Stelle im N. T. in Beziehung auf den erhöhten Erlöser Gebrauch gemacht ist und in welchem Sinne, ist schon oben z. B. 3. S. 76 sqq. nachgewiesen. Außer diesem ersten Verse wird auch noch der vierte, der dem angeredeten Könige ein Priestertum nach der Weise des Melchisedek verheißet, in unserm Briefe Kap. 5, 6 in Beziehung auf das Priestertum Christi angeführt, und im Folgenden in der Hinsicht wiederholt benutzt. Aus allen Stellen ergibt sich, daß die Beziehung dieser Verse und des ganzen Psalms auf den Messias schon damals in der Christlichen Kirche die allgemein angenommene war; und eben so können wir mit Sicherheit annehmen, daß dieselbe Auffassung auch schon bei den Juden der Zeit ziemlich recipirt war. Am bestimmtesten erhellt das aus der Art und Weise, wie Christus selbst in dem Gespräche mit den Pharisäern Matth. 22, 43 sqq. Luc. 20, 41 sqq. Marc. 12, 35 sqq. auf diesen Psalm (nämlich eben B. 1) hinweist, und dessen Beziehung auf den Messias als von ihnen anerkannt ohne weiteres vor-

von vergl. *Philo de. profug.* §. 11 p. 458. E: *ἡλιος γὰρ οὐκ ἀλλαιτόμενος ὁ αὐτός ἐστιν ἀεί κ. τ. λ.*

aussetzt. Diese Deutung ist denn auch noch später von manchen
 Jüdischen Theologen festgehalten (s. Wetstein z. *Mth.* 22,
 44); und wohl zunächst nur durch die Polemik gegen die
 Christen ist es veranlaßt, daß andere diese Auffassung verlassen
 haben, schon seit dem zweiten Jahrh., wie wir aus *Justin.*
Mart. Dial. c. Tryphon. p. 250 (Opp. ed. Paris. 1636)
 und *Tertullian. adv. Marcion. V, 9* ersehen. Die Christ-
 lichen Ausleger haben in älterer Zeit ohne Ausnahme die
 ursprüngliche Beziehung des Psalms auf den Messias festge-
 halten, und so unter den späteren nach der Reformation selbst
 solche, die wie Calvin, Grotius u. a. nicht leicht an-
 dere Lieder unserer Psalm-Sammlung als messianisch im en-
 geren Sinne anerkennen. Erst seit Herder (*Geist der Hebr.*
Poesie Thl. II) ist auch bei diesem Psalm die Ansicht, daß
 er sich zunächst nicht auf den zukünftigen, sondern auf den
 eben damals schon regierenden theokratischen König beziehe,
 von manchen Auslegern angenommen; und auch ich kann
 nicht umhin, mich zu dieser Annahme zu bekennen. Was
 hier ganz besonders geeignet scheint, uns zu veranlassen, die
 ursprüngliche Beziehung des Psalms auf den Messias anzuer-
 kennen, ist zweierlei, das Zeugniß Christi, und das Ver-
 hältniß der Ueberschrift des Liedes zu seinem Inhalte, nament-
 lich gleich zu den ersten Worten desselben. In ersterer Bezie-
 hung darf nicht übersehen werden, daß eine bestimmte positive
 Erklärung des Erlösers für uns als eine viel höhere Au-
 torität gelten muß, als die eines der neutestamentlichen Schrift-
 steller. Allein es scheint mir nicht, daß wir als eine solche
 betrachten dürfen, was wir in den Evangelien als Ausspruch
 Christi über unsern Psalm lesen. Es kommt darauf an,
 wie man den Zweck jener Fragen Christi an die Pharisäer
 faßt. Da Christus dabei nun doch wohl sicher nicht beab-
 sichtigen konnte, zu beweisen, daß der Messias nicht dürfe als

Davids Sohn betrachtet werden, da David ihn als seinen Herrn bezeichne, so scheint mir kann der Zweck kein anderer sein, als den Pharisiäern, welche ihn im Vorhergehenden durch Fragen auf die Probe gestellt hatten, recht anschaulich zu machen, wie wenig sie selbst vom Messias und seinem Reiche verständen, da sie nicht einmal im Stande wären es sich zu erklären, wie zwei verschiedene von ihnen aus der Schrift angenommene Bezeichnungen des Messias, die eine als Sohnes Davids, die andere nach jener Psalmstelle als eines Herrn des Davids, mit einander zu vereinigen seien. Beides führt Christus ihnen nur vor als das von ihnen Angenommene, ohne daß darin irgend ein bestimmtes Urtheil von seiner Seite läge oder eine Vorstellung, welche er im Gegensatz gegen seine Widersacher geltend zu machen suchte. Es ist nur eine einfache Hinweisung auf zwei verschiedene von seinen Gegnern angenommene und beide von ihnen aus der Schrift entwickelte Vorstellungen über den Messias in seinem Verhältniß zum David, und beweist nur, wie schon vorher bemerkt ist, daß auch diese Deutung unseres Psalmes auf den Messias damals bei den Juden ohne weiteres angenommen war. Eine besondere Veranlassung aber zu dieser Deutung konnte neben dem Inhalte des Liedes auch dessen Ueberschrift למנצח geben. Denn wenn dieses auf die bei den Psalm-Überschriften gewöhnliche Weise, als Angabe des Verfassers, gefaßt, und zugleich beachtet ward, daß Zion schon (B. 2) als Sitz des Heiligthums erscheint, was eine Abfassung vor der Thronbesteigung des David ausschließt, so konnte derselbe, wenn er jemanden gradezu als seinen Herrn bezeichnete, nicht wohl einen andern irdischen Regenten gemeint haben; und da er ihn zugleich ausdrücklich von Jehovah unterscheidet: „Spruch Jehovah's an meinen Herrn: Setze dich u. s. w.“, so lag es allerdings am nächsten, an die Person des Messias

zu denken, als welchen David im Geiste geschaut und dem er sich unterthan gefühlt hätte. Der Hauptgrund aber, der mich hindert, diese Beziehung für die ursprüngliche, vom Dichter beabsichtigte zu halten, ist wiederum derselbe wie bei dem überhaupt seinem ganzen Charakter nach verwandten 2ten Psalm. Es findet sich nicht die geringste Andeutung, daß der hier gemeinte Fürst, der Herr des Dichters, erst inskünftige, in der Folge der Zeiten auftreten solle; es ist durchaus von ihm die Rede wie von einem Regenten, der schon gegenwärtig und Allen bekannt war, so daß der Dichter keine Veranlassung hatte ihn näher zu bezeichnen. Solchergestalt aber konnte David den Messias nicht bezeichnen, er hätte denn ihn schon als eine bei Gott existirende und zu dessen Rechten sitzende, nur noch nicht auf Erden erschienene Persönlichkeit kennen und als solche auch seinem Volke ohne weiteres bekannt voraussetzen müssen. Allein auf solche Weise finden wir die Idee des Messias, als eines schon vor seiner Erscheinung auf Erden bei Gott präexistirenden Fürsten, in den alttestamentlichen Weissagungen, die von seiner Person handeln, durchaus nirgends ausgebildet, und sie war den Juden dieser Zeit sicher nicht bekannt oder geläufig; um so mehr würde David, wäre ihm dieselbe durch unmittelbare prophetische Anschauung kund geworden und er in dem Liede von dieser Vorstellung ausgegangen, sich darüber bestimmter und deutlicher ausgesprochen haben, mochte nun sonst seine Darstellung sich auf ein schon damals eingetretenes oder ein erst künftig eintretendes Verhältniß dieses Herrn zu seinen Widersachern beziehen. Ich scheue mich aber nicht noch weiter zu gehen und zu behaupten, daß die Idee eines persönlichen Messias überhaupt als künftigen Erlösers des Volkes Israel oder der Menschheit zur Zeit des David noch gar nicht irgend herrschend war, sondern sich aus den allgemeineren Erwartungen über das

große dem Volke Israel zu Theil werdende Heil und den von diesem aus auch über die anderen Geschlechter der Menschheit sich ergießenden Segen unter der Leitung des göttlichen Geistes erst nach dem David entwickelt hat, und zwar so daß sie sich eben an die Erinnerung der Größe des Glanzes dieses gepriesenen Königs angeschlossen, und er in seinem Regimente als das Vorbild des zukünftigen Gesalbten und seines Reiches betrachtet ward ^{a)}. Wollten wir daher die unmittelbare Beziehung des Psalms auf den Messias als die ursprüngliche vom Verfasser beabsichtigte betrachten, so müßten wir doch geneigt sein, die Abfassung desselben in eine bedeutend spätere Zeit zu setzen, als worauf uns die Angabe der Ueberschrift führen würde. Dann aber würde auch der Grund wegfallen, welcher für die Deutung auf die Person des Messias grade aus dieser Ueberschrift hergenommen werden kann. Denn wenn der Dichter nicht selber David ist oder irgend ein anderer Israelitischer König, so konnte er gar wohl den

-
- a) Wollte vielleicht jemand sagen, es sei hier der Sohn Gottes gemeint, der vor der Welterschöpfung beim Vater war, auch ohne Rücksicht darauf, ob derselbe einst im Messias oder überhaupt in einer menschlichen Person Fleisch werden werde, so ist diese Idee in solcher Ausbildung durchaus noch nicht alttestamentlich. Keine der Unterscheidung des offenbaren Gottes von dem verborgenen finden sich hier allerdings (und schon in den ältesten Schriften) in dem Malach Jehovah in seinem Verhältniß zu Jehovah, aber eben nur Reime und Anfänge, und niemals die Trennung so ausgeführt oder festgehalten, wie hier in unserm Psalm der Fall sein würde, wollten wir von jener Vorstellung aus den Herrn des Dieners erklären. Und wie wenig würde das Verhältniß, worin hier dieser Herr zu Jehovah erscheint, dem nach der alttestamentlichen Idee zwischen dem Engel Jehovah's und Jehovah stattfindenden Verhältnisse entsprechend sein?

eben damals regierenden theokratischen König ohne weiteres als seinen Herrn bezeichnen, den von Jehovah in seinen Schirm genommenen. Und da liegt denn aus dem zuerst angedeuteten Grunde diese Erklärung um so mehr nahe. Es ist auch nicht ganz unwahrscheinlich, daß selbst der Urheber der Ueberschrift hier das לַיהוָה gar nicht als Bezeichnung des Verfassers des Liedes gemeint hat, sondern desjenigen an den dasselbe gerichtet ist, auf den es sich bezieht, wie höchst wahrscheinlich auf gleiche Weise dieselbe Ueberschrift auch Ps. 20. 21 und לַיהוָה Ps. 72. In Beziehung auf den David könnte wenigstens der Psalm gar wohl gedichtet sein, wenn wir an die Zeit seiner Regierung denken, wo er den Zion nicht bloß zu seiner Residenz, sondern auch zum Sitze der Bundeslade gemacht hatte. Veranlassung zu einem solchen Liede könnte grade unter dem David, außer dem Kampfe mit gewissen Feinden und Widersachern, worin er sich zu der Zeit befunden haben mußte, seine Bemühung um den öffentlichen Dienst Jehovah's gegeben haben, und dadurch die Verheißung des begeisterten Sängers erweckt sein, daß derselbe nach der Weise des alten Königs von Salem, des Melchisedek, in dem neuen Sitze des Heiligthums mit der königlichen zugleich die höchste priesterliche Würde vereinigen werde. Doch will ich nicht in Abrede stellen, daß der Psalm auch gar wohl erst nach dem David, in Beziehung auf einen der späteren Jüdischen Könige gedichtet sein kann, wo sich denn aber natürlich, wer dieser möge gewesen sein, bei den nur allgemeinen Indicien, die das Lied selbst an die Hand gibt, und den spärlichen uns über die Regierung der Jüdischen Könige erhaltenen historischen Nachrichten, niemals wird bestimmen lassen. Auf jeden Fall aber hat auch bei einer solchen Auffassung, wornach das Lied ursprünglich in Beziehung auf den zur Zeit des Sängers auf dem Throne sitzenden Israelitischen Fürsten

gedichtet ist, grade dieser Psalm in hohem Grade zugleich einen messianischen Charakter, und zwar ganz besonders eben in der Verheißung der mit der königlichen verbundenen hohenpriesterlichen Würde und Macht; welche Verheißung für den theokratischen König in der Person desjenigen, den der Dichter dabei zunächst vor Augen hatte, noch nicht erfüllt worden ist, so wenig als in irgend einem seiner irdischen Nachfolger, sondern ihre wesentliche tiefste Erfüllung erst in Christo, dem Vollender des theokratischen Königthums, finden konnte und sollte. — Wie übrigens das Sitzen zur Rechten Gottes und das Es zu nehmen sei, sowohl im Sinne des Dichters in der ursprünglichen Beziehung auf den irdischen König, als auch in der Anwendung auf den Messias nach dem Sinne der neutestamentlichen Schriftsteller und namentlich des Verfassers unseres Briefes, ist schon zu B. 3. S. 77. 79 erörtert. Hier an unserer Stelle wird der Ausspruch angeführt als Beweis, welche Herrlichkeit und Ehre der Vater dem Sohne ertheile; das Sitzen neben oder in Gegenwart eines Herrschers ist schon an sich ein Zeichen besonderer Ehre, und ein Beweis, daß jemand von diesem als wie seines Gleichen behandelt wird, während das Stehen vor jemanden das Zeichen eines dienenden Verhältnisses ist; als besonders ehrenvoll aber galt das Sitzen zur Rechten des Königs; vergl. 1 Reg. 2, 19, wo Salomoh für seine Mutter einen Thron zur Rechten seines Thrones hinstellen läßt. Eine gleiche Ehre, wie in diesem Ausspruche dem Sohne, hat Gott nirgends in der Schrift den Engeln erwiesen; das liegt in der Form der Citation: *πρὸς τινα δὲ τῶν ἀγγέλων ἐῴηκε ποτε*; wo, daß Gott als Subjekt anzusehen sei, nicht im entferntesten zweifelhaft sein kann, obwohl Böhm e auch selbst hier nicht abgeneigt ist das Verbum impersonaliter zu nehmen. — In der Formel *ἐκ δεξιῶν*, welche bei klassischen Schriftstellern nicht eben

gebräuchlich ist ^{a)}, häufig aber im Hellenistischen vorkommt, wo von einem Sitzen, Stehen oder Sich-befinden zur Rechten eines Andern die Rede ist (z. B. Exod. 14, 22. Deuter. 33, 2. 1 Reg. 2, 19. Zach. 6, 13. Ps. 16, 8. 45, 10. 109, 31. 110, 5. Matth. 20, 21. 23. 25, 33. 34. 26, 64. 27, 38. Marc. 10, 27. 40. 14, 62. 15, 27. 16, 19. Luc. 22, 69. Act. 7, 55. 56), ist das δεξιῶν natürlich als Neutrum zu fassen; s. Marc. 16, 5: εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς. Und so kommt bei Griechen vor τὰ ἐπὶ δεξιὰ, πρὸς δεξιὰ u. a. s. *L. Bos ellips. Graec.* 171. —

Ὑποπόδιον, ein der späteren Gräcität angehörendes Wort; s. *Sturz de dial. Alex. et Maced.* p. 199; es findet sich nach den Lexicographen bei *Athenae.*, *Sext. Empir.*, *Eustath.* u. dem Scholiasten zum *Aristophanes*, und öfters im *N. T.*, wie LXX (für כַּדָּר und כַּבֵּד). Der hier gebrauchte Ausdruck bezeichnet die gänzliche Unterwerfung der Widersacher, und ist hergenommen von der Sitte, dem besiegten Feinde den Fuß auf den Nacken zu setzen; vergl. Jos. 10, 24 sq. — Wen übrigens unser Verfasser in der Beziehung dieser Stelle auf den Sohn Gottes unter dessen Feinden verstanden habe, ob die ungläubigen gottlosen Menschen, oder böse Geister oder den Tod, darüber gibt diese Stelle am wenigsten Aufschluß noch Veranlassung darnach zu fragen, da es ihm nach dem Zusammenhange hier nur um das erste Glied des Citats zu thun ist; doch können wir wohl vermuthen, daß er jenen Begriff nicht auf etwas Specielles beschränkt gedacht habe, sondern auf Alles bezogen, was dem Herrn und seinem Reiche noch feindselig entgegenstand. Alles soll dem zur Rechten des Vaters erhöhten Sohne unterwor-

a) Doch findet sich *Diodor. Sic. IV*, 56: τὴν γῆν ἔχοντας ἐξ ἐδωνύμων.

fen werden, das Eine, indem es zur gläubigen Anerkennung Seiner geführt wird, das Andere, indem es seine Macht erfährt und außer Stand gesetzt wird, seinem Reiche zu schaden.

B. 14 bildet nun, als Schluß der ganzen Vergleichung des Sohnes mit den Engeln, den Gegensatz gegen B. 13, nicht in einem Citate, sondern mit den eigenen Worten des Schriftstellers, aber gleichfalls in eine Frage eingekleidet. Der Nachdruck liegt hier auf dem *πάντες*, welches, obwohl die Juden verschiedene Classen von Engeln annahmen, Engelsfürsten und untergeordnete, doch in der hier angedeuteten Beziehung jeden wesentlichen Unterschied ausschließt, und auf dem *leitourgika*, welches deshalb auch vor *πνεύματα* steht, wozu es das Epitheton bildet. Es ist wohl sehr wahrscheinlich, was auch Storr meint, daß hier der Ausdruck anspielt auf den in der B. 7 citirten Psalmstelle: *πνεύματα . . . leitourgoús*. Doch ist *πνεύματα* hier auf andere Weise zu nehmen wie dort, von geistigen Wesen überhaupt ohne Körper d. h. wenigstens ohne gröberen materiellen Körper; einen Gegensatz gegen Gott oder den Sohn Gottes bildet dieser Ausdruck hier an sich nicht, sondern nur in Verbindung mit dem *leitourgika*. Dieses, von *leitourgos* gebildete Adjektiv, kommt im N. T. nicht weiter vor und auch wohl nicht leicht bei klassischen Schriftstellern, aber mehrmals LXX; es bezeichnet alles auf den öffentlichen Dienst Bezügliche; LXX steht es namentlich von dem, was zum öffentlichen Levitischen Cultus gehört, den heiligen Geräthen, priesterlichen Kleidern (Num. 4, 12. 7, 5. 2 Chron. 24, 14. Exod. 31, 10); hier von dem, der den Charakter, die Eigenschaft und Stellung eines *leitourgos*, eines (öffentlichen) Dieners an sich trägt, der ein ihm aufgetragenes Amt zu verwalten hat; so die Engel, die ihnen von Seiten Gottes aufgetragenen Geschäfte. Uebrigens werden auch bei den späteren Juden, bei den Rabbinen

wie im Thalmud und in den Thargumim, häufig die Engel des Dienstes genannt, *angeli ministerii*, מַלְאָכֵי הַשִּׁמְרָה, מַלְאָכֵי הַשִּׁירָה, wiefern sie vor dem Throne Gottes zum Dienste stehen und von ihm zur Ausführung seiner Aufträge fortgesandt werden, namentlich auf die Erde an die Menschen, besonders an das Volk Gottes; s. Wetstein z. d. St. Unser Verfasser aber hebt hervor, daß in einem solchen bloß dienenden Verhältnisse die Engel alle ohne Ausnahme sich befinden. In den folgenden Worten gibt er nun näher an, in welcher Beziehung sie dienend sind. Hier darf das *πρὸς διακονίαν* nicht so gefaßt werden, als ob sie *διάκονοι* der Menschen seien, deren Heil sie fördern sollen; das Wort *διακονία* an sich würde zwar dieser Auffassung nicht entgegen sein, zumal nach neutestamentlichem Gebrauche, wo es öfters in Beziehung auf Dienstleistungen gegen Bedürftige gesetzt wird; aber man würde dann nicht *διὰ τοὺς κ. τ. λ.* erwarten, sondern *τοῖς μέλλουσι κ. τ. λ.* wie 1 Cor. 16, 15: *εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς.* Act. 11, 29: *εἰς διακονίαν πέμψαι τοῖς . . . ἀδελφοῖς.*, oder allenfalls den Genitiv, wie Act. Thom. §. 56: *ἐκόμισαν χοήματα πολλὰ εἰς διακονίαν τῶν χρησῶν.* So wie es hier lautet, ist es ohne Zweifel so gemeint, daß sie *διάκονοι* Gottes seien (wie Rom. 13, 4 die Obrigkeit *θεοῦ διάκονος* heißt), und als seine Diener, zu seinem Dienste ausgesandt werden um der Menschen willen, denen das Heil von Gott bestimmt ist. Schlichting: *noluit dicere, ut ministrent iis, qui haereditatem accipient salutis. non enim proprie ministratur et servitur illis, qui imperandi aut iubendi jus nullum habent, licet ministerium alteri praestitum in alterius commodum saepe suscipiatur atque vertatur. angeli proprie ministrant deo ac Christo, sed tamen in piorum usum atque commodum. Ideirco maluit dicere: propter eos*

qui haereditatem accipient salutis. hoc autem sit, quum mittuntur ut ipsorum et corpora et animos custodiant corporisque pariter ac animi incolumitatem procurent. — Die σωτηρία ist hier sicher nicht anders gemeint als nach dem solemnem neutestamentlichen Sprachgebrauche von dem Einen großen Heile, das der Menschheit in Christo und seinem Reiche zu Theil wird, nicht aber, wie Michaelis, Schleusner, Böhme, Ruinöl, von irgend welcher Errettung aus Gefahr. Daß das Fehlen des Artikels nicht gegen jene Auffassung entscheidet, bemerkt Ruinöl selbst, mit Verweisung auf Kap. 9, 28; wozu sich indessen manche andere und selbst passendere Stellen hinzufügen lassen, als 1 Thess. 5, 8. 9. Phil. 1, 28. Rom. 1, 16. 10, 1. 10. 2 Tim. 3, 15. Luc. 1, 27. Hebr. 6, 9. Füglich hätte σωτηρία von Winer mit unter die Zahl derjenigen Appellativa aufgeführt werden können, welche (nach Grammat. S. 18, 1) im N. T., obwohl sie einen bestimmten Begriff bezeichnen, doch nicht selten ohne Artikel vorkommen, eben weil dem Leser über die bestimmte Beziehung nicht leicht ein Zweifel bleibt und sie sich gewissermaßen dem Charakter der nomina propria nähern. Die μέλλοντες κληρονομεῖν σωτηρίαν sind denn diejenigen, welche des Heiles im Reiche Gottes theilhaft werden sollen, denen Gott dasselbe bestimmt hat; und sie werden bezeichnet als diejenigen um dererwillen Gott die Engel aussendet, um ihnen zur Aneignung des Heils auf diese oder jene Weise, je nachdem sie von Gott angewiesen werden, behülflich zu sein. Das Präsens ἀποστελλόμενα zeigt an, daß der Verfasser nicht ausschließlich an einzelne Thatfachen der früheren — alttestamentlichen oder neutestamentlichen — Geschichte will gedacht wissen, sondern an eine allgemeine Eigenschaft der Engel, vermöge welcher sie fortwährend wiederholt zu solchen Diensten von Gott

gebraucht werden. Man hat nun zwar mit Recht bemerkt (a Lapide, Schlichting), daß in der biblischen Geschichte auch Beispiele vorkommen, wo die Engel zunächst um der Gottlosen willen von Gott ausgesandt werden, um diese zu strafen. Indessen, abgesehen davon, daß sich auch dabei eine mittelbare Beziehung auf die Bewirkung des Heils der Frommen nachweisen läßt, kam es dem Verfasser eben nur darauf an, das Verhältniß der Engel zur Herbeiführung der σωτηρία in Vergleich zum Sohne Gottes bemerklich zu machen. Uebrigens darf dieser Vers nicht so gefaßt werden, als ob die Engel hier mit Menschen verglichen und als auch ihnen untergeordnet dargestellt würden; auch hier werden sie nur mit dem Sohne Gottes verglichen. Beide, Christus und die Engel, befinden sich am Throne Gottes, wirkend für das Reich Gottes und für die Seligkeit der Menschen; aber jener als Sohn Gottes sitzend zur Rechten Gottes und an der Macht und Würde des Vaters theilnehmend, diese als untergeordnete Wesen, welche nicht selbst das Heil spenden können, sondern nur die einzelnen Aufträge vollstrecken, die ihnen als Dienern in der Beziehung jedesmal von Gott ertheilt werden. Vergl. *Philo de Gigant.* §. 3. p. 285.

D: τῶν οὖν ψυχῶν αἱ μὲν πρὸς σώματα κατέβησαν, αἱ δὲ οὐδενὶ τῶν γῆς μορίων ἡξίωσάν ποτε συνενεχθῆναι αἷς ἀφιερωθείσαις καὶ τῆς τοῦ πατρὸς θεραπείας περιεχομέναις ὑπηρέτισι καὶ διακόνοις ὁ δημιουργὸς εἶωθε χρῆσθαι πρὸς τὴν τῶν θνητῶν ἐπίστασιν. Es sind dieses eben die Engel der Bibel; vergl. *ibid.* §. 2. p. 285

A: οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωϋσῆς εἶωθεν ὀνομάζειν· ψυχαὶ δὲ εἰσι κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι.

An diese Vergleichung des Sohnes Gottes mit den Engeln, den Vermittlern der alttestamentlichen Offenbarungen, namentlich auch der Jüdischen Gesetzgebung, schließt sich nun

gleich die erste ernste Mahnung an die Leser, mit um so größerer Sorgfalt auf die Lehre des Heils zu achten, die ursprünglich vom Sohne selbst verkündigt und von da aus auf so zuversichtliche und wunderbare Weise überliefert und bestätigt sei, und deren Vernachlässigung noch weniger werde ungeahndet bleiben als die Uebertretung des durch Engel verkündigten Gesetzes.

II. Kap. 2, 1 — 4.

¹ Διὰ τοῦτο δεῖ περισσοτέρως ἡμᾶς προσέχειν τοῖς ἀκουσθεῖσιν, μήποτε παραρῶμεν. ² Εἰ γὰρ ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος, καὶ πᾶσα παράβασις καὶ παρακοή ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν, ³ πῶς ἡμεῖς ἐκφρευζόμεθα, τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας; ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη, ⁴ συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασι καὶ ποικίλαις δυνάμεσι καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν.

¹ Deshalb müssen wir um so mehr auf das Gehörte achten, auf daß wir nicht etwa darum kommen. ² Denn war schon das durch Engel geredete Wort fest, so daß jegliche Uebertretung und Ueberhörung gebührende Lohn-ertheilung empfing: ³ wie wollen wir denn wohl entkommen, wenn wir ein so großes Heil vernachlässigen! als welches, ursprünglich durch den Herrn geredet, von denen die es gehört auf feste Weise auf uns gekommen ist, ⁴ zugleich von Gott bezeugt durch Zeichen und Wunder und mancherlei Kräfte und Mittheilungen des heiligen Geistes nach seinem Gefallen.

B. 1. Das *διὰ τοῦτο* weist auf die vorhergehende Darstellung der hohen Würde Christi, des Mittlers des neuen Bundes, und seines Vorranges selbst vor den Engeln, den Vermittlern des Jüdischen Gesetzes, zurück. Diese Erhabenheit des Mittlers führt auch von selbst die Verpflichtung für uns mit sich, die von ihm verkündigte Lehre mit ganz besonderer Sorgfalt uns zu Herzen zu nehmen. — Das *δεῖ* bezeichnet jedesmal eine in den stattfindenden Umständen liegende Nothwendigkeit (als dergleichen nicht selten auch bezeichnet wird, was nur als ein sich Geziemendes gemeint ist), und in solcher Verbindung wie hier eine daraus sich für den Menschen ergebende Nöthigung und Verpflichtung. Mit *δεῖ* wollen einige Ausleger eng das Adverbium *περισσότερος* verbinden: eo magis oportet nos attendere, es liegt uns um so mehr ob darauf zu achten. So Grotius, Bengel, Dindorf, Böhme, Kuinöl^{a)}. Allein das ist nicht zu billigen; man würde dann *περισσότερος* vor *δεῖ* erwarten. Noch entschiedener würde gegen diese Verbindung sprechen, wenn der Schriftsteller geschrieben hätte: *περ. προσηύχειν ἡμᾶς*, wie Lachmann liest nach A D, worauf auch die Vulgata führt: propterea abundantius oportet observare nos ea cet. (*Primas.*: abundantius observare nos oportet). Aber auch bei der von mir beibehaltenen recipirten Wortstellung: *δεῖ περ. ἡμᾶς προσηύχειν* führt der Rhythmus schon auf die auch für den Sinn natürlichere namentlich von Cramer ausdrücklich geforderte Verbindung des Adverbii mit dem Infinitiv als dem Hauptbegriffe: wir müs-

a) Der von Kuinöl dafür angeführte Seb. Schmidt erklärt sich in dieser Beziehung gar nicht; die von ihm angezogenen Worte beziehen sich bloß auf die Auffassung des *περισσότερος*.

sen um so mehr achten, mit desto größerer Sorgfalt, nach dem Ausdrucke des Apostels Paulus: mit Furcht und Zittern. — *Περισσοτέρως* auch 13, 19, und so *περισσότερον* gleichfalls adverbialiter 6, 17. 7, 15, jenes besonders auch öfters bei Paulus namentlich im 2ten Korinther-Briefe (1, 12. 2, 4. 7, 13. 15. 11, 23. 12, 15). Bei klassischen Schriftstellern ist es in dieser Form als Adverbium nicht üblich, auch nicht bei Philo und LXX. Was hier den Begriff und die Beziehung des Comparativs betrifft, so ist falsch, wenn Böhmé meint, er stehe gradezu für den Positiv. Auch ist es wohl nicht grade gemeint, wie Chrysostomus, Theodoret, Schlichting, Gerhard, Wittich: mehr als ehemals dem Gesetze ^{a)}; sondern nur: mehr noch als vielleicht dann, wenn der ursprüngliche Verkündiger des neuen Bundes geringer dastände und nicht in solchem Grade selbst über die Engel hervorragend. — *Προσέχειν* in dieser intransitiven Weise besonders bei späteren Schriftstellern ohne Vergleich häufiger als in der transitiven mit hinzugefügtem τὸν νοῦν (wie es sich öfters besonders bei Aristophanes findet, auch bei Isokrates, Demosthenes und anderen Schriftstellern; s. Stephanus u. d. W. L. Bos. *Ellips. Gr. ed. Schäfer. s. v. νοῦς*; auch LXX Hiob. 7, 17, aber niemals im N. T.) bezeichnet überhaupt die sorgfältige aufmerksame Richtung des Gemüthes auf einen Gegenstand. Am häufigsten steht es zwar von einem aufmerksamen Achten auf eine Rede um dieselbe zu hören; aber eben so wohl kann es von einem sorgfältigen und anhaltenden Achten auf das bereits Gehörte und Bekannte stehen, um dasselbe zu beachten, zu befolgen,

b) So auch Schol. ad cod. A. Matth. . . . δεῖ προσέχειν ἡμᾶς περισσοτέρως ἢ ὡς προσέχοντες τοῖς ἐν τῷ νόμῳ.

es sich gläubig anzueignen oder sich im Handeln darnach zu richten. So z. B. *Joseph. c. Apion. I. 1*: ἐπεὶ δὲ συγχροὺς ὄρω ταῖς ὑπὸ δυσμενείας ὑπὸ τινων εἰρημέναις προσέχοντας βλασφημίαις, καὶ τοῖς περὶ τὴν ἀρχαιολογίαν ὑπ' ἐμοῦ γεγραμμένοις ἀπιστοῦντας κ. τ. λ. *Strabo l. II p. 120*: τοῖς μὲν ἀπιστεῖν διὰ τὴν δυσφωνίαν, ἐκείνῃ δὲ προσέχειν. *Demosthen. adv. Leochar. p. 677*: ποτέρῳ προσέχειν ὑμῶν ὥς ἀληθῆ λέγοντι; *Id. pro Phormion. p. 603*: πᾶσι μὲν τοῖς νόμοις προσέχειν εἰκὸς ἐσθ' ὑμᾶς. *Joseph. Antiq. XI, 6*: οἷς (den vom Haman geschickten Befehlen über die Ermordung der Juden) ποιήσετε καλῶς μὴ προσέχοντες. *S. Kypke ad Act. 16, 14*. So auch im N. T. *Act. 16, 14*: ἧς ὁ κύριος διήνοιξε τὴν καρδίαν προσέχειν τοῖς λαλουμένοις ὑπὸ τοῦ Παύλου. *Ib. 8, 6. u. a. Sirac. 23, 37*: οὐδὲν γλυκύτερον τοῦ προσέχειν ἐντολαῖς κυρίου. *Ib. 32, 34 (35, 24)*: ὁ πιστεύων νόμῳ προσέχει ἐντολαῖς. Daß es in diesem Sinne auch hier gemeint ist, gibt der Zusammenhang an die Hand, und zeigt schon das Tempus des τοῖς ἀκουσθεῖσι. Daß dieses Neutrum sei, bedarf keiner Bemerkung, so wie, daß es von der Lehre des neuen Bundes, dem Evangelium, gemeint sei. Die Allgemeinheit des Ausdrucks gehört wohl mit zu dem oratorischen Charakter und der gewählten Darstellungsweise des Briefes, wozu noch das nicht so sehr nahe persönliche Verhältniß des Verfassers zu seinen Lesern kommt. Auf die Verschiedenheit, welche der ermahnende Ton hier mit dem des Paulus in einem einigermaßen ähnlichen Verhältnisse darbietet (*Gal. 1, 6 sqq.*), macht mit Recht auch Böhmie aufmerksam. — Noch bemerke ich, daß in dem ἡμᾶς unser Verfasser sich selbst und seine Leser umfaßt, sammt allen denjenigen, die sich mit ihnen in gleichem Verhältnisse befanden, daß ihnen nämlich die evangelische Heils-

lehre verkündigt war; ihnen allen legte die hohe Würde des ersten Verkündigers dieselbe Verpflichtung auf. Daß dieses ganz besonders als Ermahnung an die Hebräer gemeint sei, konnte ihnen freilich beim Lesen nicht entgehen. Aber deshalb darf man hier nicht eine Anakoinosis der Art statuiren, daß der Redende selbst als ganz ausgeschlossen zu betrachten wäre ^{a)}.

Besondere Schwierigkeit aber hat den Auslegern das Verbum *παράρῳμεν* gemacht. Lachmann hat für diese im Griechischen gewöhnliche Schreibart (s. Buttm. ausführl. Gr. Gr. S. 21, 5) *παράρῳμεν* nach A D Matth. d m aufgenommen, was sich auch wohl noch in manchen anderen Handschriften unangemerkt finden wird; es sind aber eben nur verschiedene Schreibarten, von denen ich die gewöhnliche beibehalten habe, ohne damit als besonders wahrscheinlich zu behaupten, daß der Verfasser selbst auf diese und nicht auf die andere Weise geschrieben habe. Was sonst die Form in grammatischer Hinsicht betrifft, so ist es entschieden falsch, wenn Manche — wie unter den Auslegern unseres Briefes auf ausdrückliche Weise Wittich, Dindorf, — sie als den Conjunktiv des Präsens im Aktiv betrachten von *παράρῳω* oder *παράρῳέω*. Denn eine solche Form des Präsens ist weder für das Simpler noch für irgend ein durch vorgesezte Präposition daraus gebildetes Compositum im Sprachgebrauche üblich, sondern *ῳέω*. Davon bildet sich als Futurum *ῳέσω*, gewöhnlicher *ῳέσομαι*, Aorist: *ἔρῳσα*. Beispiele von letzterem s. bei Lobeck *ad Phrynich.* p. 739. Die gewöhnliche Form aber für den Aorist, besonders bei den Attikern, dann auch bei anderen Schriftstellern, ist die des aorist. 2 passiv. *ἔρῳην* mit den davon abgeleiteten. Und davon ist unsere Form der Conjunktiv. In Ansehung der Bedeutung

a) S. Thl. I. S. 290 sqq.

findet aber zwischen dieser passiven und jener activen Form kein Unterschied statt, da der Begriff des Verbs *ῥέω* im Activ selbst ein intransitiver ist. Was nun unser Compositum betrifft, so bezeichnet die Präposition *παρά* in der Zusammensetzung mit Verbis vielfach ein darneben wie z. B. *παραιτίθηναι*, *παρακαθίζω*, *παραβάλλω*, ein vorbei, und besonders in Beziehung auf ein fehlerhaftes, das Ziel verfehlendes Handeln; so in *παραβλέπειν*, *παρακούειν*, *παραβαίνειν*, *παραφέρω*, u. a. Darnach ist unser Verbum darneben fließen, vorbei fließen. So zunächst ganz eigentlich von einem Strome der an einem Orte vorbeifließt: *Xenoph. Cyrop. IV*, 5, 2: *πιεῖν ἀπὸ τοῦ παραρρέοντος ποταμοῦ*. *Plutarch. Pyrrho* p. 383. *E*: *ἐντυχόντες τῷ παρὰ πόλιν παραρρέοντι ποταμῷ*. *Jes.* 44, 4: *ὡς ἰτέα ἐπὶ παραρρέον ὕδωρ*. *Artemidor. VIII*, 27 werden Träume von Flüssen auf Veränderungen und Wanderungen gedeutet, *διὰ τὸ μὴ μένειν τὸ ὕδωρ ἀλλὰ παραρρέειν*, weil das Wasser derselben fortwährend vorüberfließt, ohne an demselben Orte zu bleiben. Und von anderen Gegenständen, die nebenbei kommen, besonders wenn sie einen andern Fluß oder Gang nehmen, als recht und heilsam ist. *Aristotel. de Part. Anim. III*, 3: *εἰὰν γὰρ τι παρεισρῶῃ ξηρὸν ἢ ὑγρὸν εἰς τὴν ἀρτηρίαν, πνιγμοὺς καὶ πόνοὺς καὶ βηχὰς χαλεπὰς ἐμποιεῖ*. — *συμβαίνει γὰρ φανερῶς τὰ λεχθέντα πᾶσιν, οἷς ἂν παραρρῶῃ τι τῆς τροφῆς*, denen die Speise nämlich in die Luftröhre kommt. (Ganz ähnlich in mehreren von Wetstein angeführten Stellen des *Galenus*). *Plutarch Amator.* p. 754. *A*: *ὡς μὴ παραρρῶνῃ δαδίας* (in Beziehung auf das Herabgleiten eines Ringes). — *Symmach. Proverb.* 4, 21: *μὴ παραρρῶνῃσάτωσαν ἐξ ὀφθαλμῶν σου*, meine Worte müssen nicht vorbeifließen weg von deinen Augen (*תְּפִיזוּ מֵעֵינַי*), so daß du sie nicht stets

vor Augen behieltest; parallel damit ist: bewahre sie im Innern deines Herzens. Noch mehr kommt für unsere Stelle, wo die Menschen Subjekt sind, die Stelle der LXX Prov. 3, 21 in Betracht (wenn auch nicht grade wahrscheinlich ist, was Chrysostomus und manche Ausleger meinen, daß der Verfasser von daher seinen Ausdruck entlehnt habe): *τις μὴ παραρῶνς, τήρησον δὲ ἐμὴν βουλὴν καὶ ἐννοίαν*. Die LXX, welche hier das erste Glied etwas frei übersezt haben, können das *μὴ παραρῶνς* nicht anders gemeint haben als: fließe oder fahre gleichsam nicht vorbei, darneben hin, nämlich neben der göttlichen *βουλὴ* und *ἐννοία*, so daß du sie nicht erreichst, bewahrst, dir zu eigen machst. So kann auch an unserer Stelle *μήποτε παραρῶμεν* nicht wohl etwas Anderes heißen als: daß wir nicht gleichsam darneben fahren, so daß es uns zur Seite liegen bleibt, wir es also nicht erreichen, desselben nicht theilhaftig werden. Als von dem *παρὰ* abhängig haben wir uns eben aus dem Vorhergehenden *τὰ ἀκουσθέντα* zu denken. Aber falsch ist gewiß, wenn manche Ausleger es so fassen, als ob hier bloß von einem Darnebenfahren mit dem Gehöre oder dem Gedächtnisse oder dem Gemüthe die Rede sei, in dem Sinne: damit wir es nicht überhören, oder: damit wir es nicht vergessen oder es vernachlässigen, nicht achten ^{a)}. So läßt es sich fassen Origen. c. Cels. VIII, 23: der große Haufe der Christen,

a) So mit verschiedenen Modifikationen unter Anderen Erasmus, Clarius, Beza, Cameron, Braun, Brochmann, L. Bos, Kypke. — Eben so andere Ausleger, welche noch dazu dem Verbum — durchaus gegen den Sprachgebrauch — gradezu eine transitive Bedeutung geben wollen: damit wir es nicht vorüberfließen oder fortfließen lassen, wie Calvin, Schlichting, Calov, Dindorf, Balckenaer.

der nicht wie der vollkommene Christ alle Tage als Festtage zu begehen vermöge, bedürfe der Einsetzung einzelner besonderer Tage als αἰσθητῶν παραδειγμάτων, ὑπομνήσεως ἵνα μὴ τέλειον παραρῶνῃ, damit er nicht ganz und gar darneben fahre, es ganz unbeachtet lasse, was die Festtage sein sollen. Aber an unserer Stelle würde da in dem μὴ παραρῶειν nichts enthalten sein, was nicht schon in dem προσέχειν τοῖς ἀκουσθεῖσι läge, während wir nach der Verbindung mit dem Vorhergehenden, so wie nach der Anknüpfung des Folgenden voraussetzen müssen, daß in jenem die Folge und Strafe ausgesprochen sei, die eintrete, wenn dieses (das προσέχειν) unterlassen wird. Es muß vielmehr so gefaßt werden, daß wir uns dabei das Gehörte seinem Inhalte nach suppliren, in Beziehung auf das uns darin verkündigte große Heil, auf die selige Hoffnung, die es denen, welche es annehmen und fortwährend ihren Sinn darauf richten, darbietet; also: damit wir nicht etwa vorübergehen an den Wirkungen der Annahme des Gehörten, an dem durch den Sohn selbst verkündigten Heile, damit wir dieses nicht verfehlen, es uns entgehe, wir darum kommen. Es wird das keine Schwierigkeit verursachen, wenn man für τὰ ἀκουσθέντα sich bestimmt denkt ἡ ἀκουσθεῖσα σωτηρία. — Auf diese Weise wird der Sinn unserer Stelle denn auch im Ganzen von vielen Auslegern, sowohl älteren als neueren, gefaßt, meistens nur ohne daß sie dieselbe auf gehörig genaue Weise bestimmen und begründen. Sie erklären es zum Theil durch abfallen — παραπίπτειν Kap. 6, 6, zum Theil durch umkommen, ins Verderben gerathen, zum Theil beides zusammennehmend. Chrysost.: μὴπ. παρ. τούτῳ μὴ ἀπολώμεθα, μὴ ἐκπέσωμεν. Eben so Theophyl. — Theodorēt: μὴ τινα ὀλισθόν ὑπομείνωμεν. De kumen.: τούτῳ ἐκπέσωμεν τοῦ καθήκοντος καὶ τῆς ἐπὶ σωτηρίαν

ὁδου. — *Hesych.* παρ. ἐξολισθῶμεν. *Suidas*: παρ. πα-
ραπέσωμεν.

Für den Gebrauch des Wortes vergl. noch *Eupolis ap. Stobae.*
Serm. IV p. 53: *μαίνεται τις καὶ παραρῥέει τῶν φρενῶν*
τῷ σὺ λόγῳ. — *Clem. Al. Paedag. l. III, 11 p. 246 ed. Sylb.*:
διὸ καὶ συσιέλλειν χοῇ τὰς γυναῖκας κοσμίως καὶ περισφύ-
γειν αἰδοῖ σῶφρονι, μὴ παραρῥυῶσι τῆς ἀληθείας διὰ χαυ-
νότητα, daß sie nicht um die Wahrheit herum kommen.

Die Vulgata hat (statt des passenden *praeterfluamus*) *perfluamus*, welche Uebersetzung wohl zunächst bei manchen früheren Interpreten Veranlassung gegeben hat, an eine Vergleichung mit einem Siebe oder einem durchlöchernten Topfe, der das Wasser durchfließen lasse, zu denken; was hier ganz unpassend ist. — Noch unangemessener ist, wenn man, von derselbigen Vergleichung ausgehend, zum Theil die Stelle des *Terenz Eun. I, 2, 25*: *plenus rimarum sum, hac atque illac perfluo* zur Erläuterung herangezogen hat, da dort diese Worte gar nicht einmal auf Vergeßlichkeit sich beziehen, sondern vielmehr auch Schwachhaftigkeit, wie auch schon von Anderen mit Recht bemerkt ist.

Das Folgende, B. 2—4, enthält nun, um desto nachdrücklicher zum festen Halten am Evangelium zu ermahnen, eine warnende Argumentation ■ *minori ad majus*. Schon das alte Gesetz duldet keine Uebertretung, ohne gebührende Strafen über den Schuldigen zu verhängen; noch viel weniger werden solche bei denjenigen ausbleiben, welche das ihnen durch das Evangelium dargebotene Heil geringschätzig von sich stoßen; denn jenes hatte zu seinen Verkündigern nur untergeordnete dienende himmlische Wesen, dieses den Sohn Gottes selbst und ist seit seiner Predigt fortwährend auf so sichtbarliche Weise durch Gott beglaubigt worden.

Daß ὁ δὲ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος das Mes-
saische Gesetz sei, kann gegenwärtig wohl als allgemein an-

erkannt betrachtet werden. Zwar haben manche Ausleger dieses in Abrede gestellt, und den Ausdruck entweder allein oder zugleich mit auf andere göttliche Offenbarungen in der alttestamentlichen Geschichte bezogen, die den Menschen durch Engel kund gemacht wurden, deren Nichtachtung für diese unmittelbare Bestrafung oder gänzliches Verderben herbeiführte; wie z. B. Genes. 19, 26. u. a. Dieses wird schon als eine zweite Auffassung neben jener ersten von Chrysostomus, Dekumenius, Theophylakt genannt, und von neueren Auslegern haben sich dafür Dorschens, Calov, Schöttgen, Carpzow, Semler, Baumgarten erklärt; der letztere so, daß er die Beziehung auf das Gesetz mit eingeschlossen denkt, die übrigen so, daß sie eine Beziehung auf das Gesetz gar nicht gelten lassen. Aber beides gewiß mit Unrecht. Der Ausdruck selbst ὁ δὲ ἀγγ. λαλ. λόγος macht es nicht wahrscheinlich, daß etwas so Unbestimmtes und Mannigfaltiges gemeint sei, als bei diesen Beziehungen der Fall sein würde, sondern etwas ganz Bestimmtes, wobei aber mannigfaltige Uebertretungen (πάντα παρὰβ. κ. παρακ.) stattfinden konnten und stattfanden; sonst würde man wenigstens den Plural erwarten: οἱ δὲ ἀγγέλων λαληθέντες λόγοι. Dann läßt auch der ganze Zweck des Briefes und die Beschaffenheit der Leser, an die er gerichtet ist, uns vermuthen, daß die Vergleichung des Evangeliums von Seiten der Art seiner Verkündigung und des Unausbleiblichen der auf die Mißachtung desselben erfolgenden Strafe werde mit derjenigen Offenbarung des alten Bundes stattgefunden haben, wodurch das Gesetz verkündigt ward, an dessen Geboten und Instituten sie fortwährend mit solcher Vorliebe hingen. Das werden wir um so weniger bezweifeln, da auch in anderen ähnlichen Ermahnungen im weiteren Verlaufe des Briefes ganz namentlich auf das alte Gesetz hingewiesen wird,

auf dessen menschlichen Verkündiger, Mose, der doch so weit unter dem Sohne Gottes stehe (3, 1 sqq.), oder auf das Volk des alten Bundes, welches wegen Uebertretung dieses Gesetzes in der Wüste seinen Untergang fand, ohne der verheißenen Ruhe theilhaftig zu werden, oder überhaupt auf die dem Uebertreter desselben nicht ausbleibende Strafe (3, 7 sqq. 4, 2. 11. 10, 28. 12, 25; vergl. noch ib. v. 18 sqq.). Den ersten Lesern lag denn auch die Beziehung auf das Gesetz nahe genug, da zu der Zeit die Vorstellung von einer vermittelnden Wirksamkeit der Engel bei der Promulgation des Gesetzes scheint unter den Juden ziemlich verbreitet gewesen zu sein. In der ursprünglichen Erzählung dieser Promulgation Exod. 19 findet sich zwar über einen Antheil der Engel daran nichts angedeutet; es ist nur von Jehovah selbst die Rede als dem der zu Mose redete und durch Mose seine Worte dem Volke kund thun ließ. Aber da hier doch jedenfalls eine sehr feierliche Theophanie geschildert wird, indem Jehovah bei seinem Erscheinen begleitet ist von dichten Wolken mit Donner und Blitz und lautem Posaunenschall, so ergab sich von selbst, daß er auch von Engelschaaren begleitet gedacht ward. Vielleicht ist das auch schon in der poetischen Darstellung des echten — jedenfalls sehr alten — Mosaischen Liedes Deuter. 33, 2 wirklich angedeutet, in den freilich sehr schwierigen Worten וַאֲחֵהּ מִרְבַּבַּת קִדְּשׁ מִיְמִינִי. Wenigstens konnten diese Worte leicht darauf bezogen werden; und sicher ist, daß die LXX einen dem entsprechenden Sinn in dem Verse ausgedrückt haben: καὶ κύριος ἐκ Σινὰ ἦκει καὶ κατέσπευσεν ἐξ ὄρους Παράν σὺν μυριάσιν Kadēs· ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ. Onkelos: וְעִמָּהּ רַבְּבָה קְדִישִׁין, et cum eo myriades sanctae. Vulgata: et cum eo sanctorum millia. Auch schon Ps. 68, 18, wo die majestätische Einkehr Jehovah's auf den Zion, in

Begleitung einer Wagenburg von Myriaden, mit seiner Erscheinung auf dem Sina verglichen wird — denn anders läßt sich die schwierige Stelle doch wohl nicht verstehen — scheint von dieser Vorstellung auszugehen. So finden wir es auch in den von Gesenius herausgegebenen Samaritanischen Liedern ^{a)}. Bei dieser sich von selbst ergebenden Vorstellung einer begleitenden Engelschaar lag denn nun auch sehr nahe die Vorstellung eines thätigen Antheils der Engel an dem Werke der Gesetzverkündigung. So zunächst in Beziehung auf den Engel Jehovah's κατ' ἑξοχήν, der äußerlichen Repräsentation der Gottheit bei ihrer Erscheinung auf Erden, der in den historischen Darstellungen göttlicher Theophanien in den alttestamentlichen Büchern selbst mit Jehovah abwechselnd gesetzt wird. So ist es Act. 7, 38. Während Mose

a) *Carm. IV*, 8—11: Potestates (coelestes) et creaturae ibi convenerunt; Deus cui nihil simile ibi descendit sese revelaturus. Mons Sion coronatus est nube et splendore; mons contremuit vehementer prae terrore ingente. Erat congregatio magna, qualis nusquam narrata est ultra, quum praeceptum nostrum (משמרת) egrederetur ex igne. Omnes potestates mundi absconditi prodierunt in lucem, quum proclamaret deus: ego Jehovah deus tuus. *Carm. III*, 8: Copiae tuae divinae instructae erant in monte Sinai, copiae regni tui, quis possit eas aestimare? — Philo scheint wenigstens die bei der Gesetzverkündigung gehörte Posaunenstimme als ein unsichtbares himmlisches Wesen betrachtet zu haben. *De Decalog.* §. 9. p. 748 D: . . . ἐμοὶ δοκεῖ τὰ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἱεροπρεπέστατον τι θαυματουργῆσαι, κελεύσας ἡγὴν ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι, πάντων ὀργάνων θαυμασιώτερον ἁρμονίαις τελείαις ἡρμουςμένων, οὐκ ἄψυχον ἀλλ' οὐδ' ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τρόπον ζῶον συνεστηκότος, ἀλλὰ ψυχὴν λογικὴν, ἀνάπλεων σαφηνείας καὶ τρανότητος κ. τ. λ.

Deuter. 5, 5 zu den Israeliten in Beziehung auf den Akt der Kundmachung des Gesetzes sagt: καὶ γὰρ εἰστήκειν ἀναμέσον κυρίου καὶ ἀναμέσον ὑμῶν (בין יהוה וביניכם), wird in der Rede des Stephanus der Gesetzgeber bezeichnet als ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ μετὰ τοῦ ἀγγέλου τοῦ λαλοῦντος αὐτῇ ἐν τῇ ὄρει Σινᾶ καὶ τῶν πατέρων ἡμῶν. Und dafür in derselben Rede B. 53 mit allgemeinerem Ausdrucke, daß die Israeliten das Gesetz auf Anordnung von Engeln empfangen hätten. Denn anders läßt es sich nicht wohl fassen: οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διατάγας ἀγγέλων καὶ οὐκ ἐφυλάξατε. Und dasselbe drückt Paulus Galat. 3, 19 aus: ὁ νόμος . . . διαταγὰς δι' ἀγγέλων. Auf die Ertheilung des Gesetzes vornehmlich bezieht sich auch ohne allen Zweifel die Stelle des Josephus Antiq. XV, 5, 3, wo er den Herodes zu dem wider die Araber versammelten Kriegsheere sagen läßt: ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ Θεοῦ μαθόντων. Bei den späteren Juden findet sich dieselbe Vorstellung nur noch weiter ausgebildet, zum Theil auf fabelhafte Weise ausgeschmückt a).

a) *Echa Rabba praef. f. 40. 1*: Ivit Moses ad angelos ministerii, quia eos noverat a tempore datae legis. — *Jalkut Rubeni f. 107, 3*: Deus Mosen totam legem docuit intra dies quadraginta. Quum autem descenderet videretque quam terribiles essent angeli, et conspiceret angelos timoris, angelos sudoris, angelos tremoris, angelos trepidationis, tanto timore percussus est, ut omnium oblivisceretur. Deus autem statim vocavit Jephthijam, principem legis, qui ipsi legem tradidit bene ordinatam et custoditam, et omnes angeli amici ejus facti sunt, ita ut singuli cum eo communicarent medicamina et mysteria ex qualibet parascha cet. Ganz eben so *Pesikta Rabb. f. 35. 4.* vergl. *Tr. Schabbath*

Nach diesen Nachweisungen werden wir denn um so weniger zweifelhaft sein können, daß unser Verfasser hier eben bestimmt das Mosaische Gesez als durch Engel verkündigt habe bezeichnen wollen; welche Beziehung auch Theodoret ohne weiteres annimmt: τῇ παραινέσει πάλιν συνέθεντες παρεξέτασιν, καὶ δείκνυσιν ὅσον ὑπέρκειται τῶν νομικῶν διατάξεων ἢ τῶν εὐαγγελικῶν διδασκαλίᾳ· τῇ γὰρ θέσει τοῦ νόμου ἄγγελοι διηκόνουν. Eben so auch schon Origenes in *Matth. Tom. XVII cap. 2*, wo er die Beziehung unserer Stelle auf das Gesez ohne weiteres voraussetzt.

1. Keiner Widerlegung bedarf die Ansicht, daß das δι' ἀγγέλων nicht von himmlischen Wesen zu verstehen sei, sondern von menschlichen Boten Gottes. Doch erwähnt schon Chrysostomus, daß Einige es auf den Mose bezögen, wogegen er sich auf den Plural beruft. Dieselbe Vorstellung vertheidigt Bonnet, *dissert. de lege Judaica per nuntium tradita* in der *Biblioth. Hagan. class. VI p. 145*; und auf die Propheten beziehen es Dan. Heinsius und Gottfr. Mearius (*Analys. ep. ad Hebr. p. 11*).
2. Der eigentliche Grund, der selbst mehrere der orthodoxesten Theologen, wie z. B. Dorscheus, Calov, bedenklich gemacht hat, die Stelle auf die Kundmachung des Mosaischen Gesezes zu beziehen, liegt in der Schwierigkeit, welche es dann hat, mit dieser Stelle anderweitige dogmatische Vorstellungen zu vereinigen, welche denn auch von den Socinianern mit auf Grund dieser Stelle bestritten werden. Schlöchter glaubt aus derselben Zweierlei folgern zu können: 1) non ipsum deum vere ac proprie in montem Sinaïensem descendisse ac ibidem legem promulgasse, sed nomine illius angelum, nomen et personam ipsius dei sustinentem. Si enim ipsemet deus praeter angelos ad legem promulgandam e coelo

in montem illum descendit, non tantum auctoris argumentum plane concidet, sed etiam contrarium concludendum erit, quod illam quidem ipse deus, qui Christum exaltavit et angelorum caput constituit, e coelis in terram descendens publicavit, hoc vero is tantum, qui a deo exaltatus est, in terris promulgavit. Solent vero angeli maxime quando cum summa aliqua majestate apparent, quemadmodum in Sinaïensi monte factum est, ipsius dei nomen ac personam sustinere. — 2) Vanum esse, quod quidam dicunt, hunc dominum, qui ipse legem in monte tulit fuisse dei filium, secundam divinitatis personam, qui jam tum suae in mundum missioni veluti praeluserit. Nam si lex per dei filium data fuit, quomodo D. autor per angelos eam traditam fuisse affirmare et hac in parte eam evangelio, quod hoc per dei filium et dominum ipsum annuntiātum sit, opponere, eoque nomine evangelio postponere potuit. cet? Diese Argumentation ist gewiß nicht zu verachten. Ich glaube zwar nicht, daß der heilige Schriftsteller selbst diese Schlüsse in ihrem ganzen Umfange würde anerkannt haben. Aber so viel ist wohl sicher, daß er Gesetz und Evangelium nicht auf solche Weise, wie hier geschehen, in Ansehung der Verkündigungsart hätte in Gegensatz setzen können, wenn er selbst die bestimmte Vorstellung gehegt oder bei seinen Lesern hätte voraussetzen können, daß das Gesetz dem Mose oder dem Volke auf unmittelbare Weise durch den Sohn Gottes kund gemacht sei.

Wie hier *βέβαιος* gemeint sei, ergibt sich aus dem Zusammenhange. Es heißt das Gesetz fest, wiesern es zuverlässlich ist in allen seinen Theilen, in seinen Verheißungen für die treuen Beobachter seiner Gebote, wie in seinen Drohungen gegen die Uebertreter derselben. Die letztere Beziehung hat der Verfasser hier vornehmlich vor Augen: das Gesetz konnte nicht durchbrochen werden, ohne alsbald die angedrohten Strafen über den Schuldigen zu verhängen.

Ueber den Gebrauch des Wortes (das in unserm Briefe öfters wiederkehrt, s. 3, 6. 14, 6, 19. 9, 17, und so βεβαιώω 2, 3. 13, 9. βεβαίωσις. 6, 16; Alles aber auch öfters bei Paulus) vergl. namentlich Rom. 4, 16: εἰς τὸ εἶνα^τ βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι. 2 Petr. 1, 19: ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον. Philo. de Vit. Mos. l. II. §. 3 p. 656. B: τὰ δὲ τούτου μόνου (Μωυσέως νόμιμα) βέβαια, ἀσάλευτα, ἀκράδαντα, καθάπερ σφραγῖσι φύσεως αὐτῆς σεσημασμένα κ. τ. λ.

In dem zweiten Gliede des Vordersatzes, welches den Sinn, worin das βέβαιος im ersteren gemeint ist, näher bestimmt, bilden die Subjekte παράβασις καὶ παρακοή wiederum eine Paronomasie und sind wohl nicht ohne Rücksicht auf dieselbe so zusammengestellt. Ueber den Gebrauch der Wörter bemerke ich Folgendes. Παράβαινειν ist — sowohl im N. E. als LXX und bei den Griechen — das gewöhnliche Wort für die äußerliche positive Uebertretung der Gesetze und ähnlicher Festsetzungen, und demgemäß bezeichnet auch παράβασις, was im Hellenistischen sich gleichfalls ziemlich oft findet, und auch bei späteren Griechischen Schriftstellern (z. B. Porphyrr. de Abstin. II. fin.: ἡ τοῦ νόμου παράβασις) die äußerliche Thatsache einer positiven Uebertretung des Gesetzes. Παρακούειν bezeichnet etymologisch: darneben hören; und davon ausgehend gebrauchen die Griechen es vornehmlich in zwiefachem Sinne: 1) etwas heimlich, verstohlener Weise hören, so z. B. Aristoph. Ran.: καὶ παρακούων δεσποτῶν ὅταν λαλῶσι. u. a. 2) etwas unrecht hören, falsch hören oder überhören; z. B. Plato Theaetet.: παρορῶσι τε καὶ παρακούουσι καὶ παρανοοῦσι πλείστα. Von dieser letzteren Bedeutung des Wortes geht der Hellenistische Gebrauch desselben aus, wo es ein mehr absichtliches Ueberhören bezeichnet, ein Nicht-hören-wollen, und

daher den Begriff des Nicht-befolgens, des Ungehorsams mit einschließt. So LXX Jes. 65, 12: ἐκάλεσα ὑμᾶς καὶ οὐχ ὑπακούσατε, ἐλάλησα καὶ παρηκούσατε. Esth. 3, 8: τῶν δὲ νόμων τοῦ βασιλέως παρακούουσιν. ib. B. 3. Im N. T. das Verbum bloß Matth. 18, 17: εἰδὲν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἶπε τῇ ἐκκλησίᾳ· εἰδὲν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ κ. τ. λ. Und so auch bei Josephus. Darnach nun παρακοή im N. T., wo es außer d. St. nur noch Rom. 5, 19. 2 Cor. 10, 6 vorkommt, (LXX gar nicht), von dem praktischen Ueberhören, Nichthören einer Lehre, eines Gesetzes oder eines Menschen. Das Verhältniß beider Wörter rücksichtlich des Sinnes scheint hier demnach dieses zu sein, daß παράβασις die äußerliche Handlung der Uebertretung des Gesetzes bezeichnet, des den Vorschriften desselben Zuwiderhandeln, während παρακοή stattfindet, wo wir die Vorschriften des Gesetzes nicht erfüllen und nicht erfüllen wollen; jenes drückt äußerlich betrachtet ein mehr Positives aus, dieses ein mehr Negatives; aber dieses Letztere hat zugleich mehr eine Beziehung auf die Gesinnung des Menschen. Indessen ist auf dem Gebiete, um welches es sich hier handelt, der Unterschied nicht der Art, daß nicht jegliche παράβασις sich auch als eine παρακοή betrachten ließe, und jegliche παρακοή eine παράβασις in sich schloße oder mit sich führte. — Μισοφροσύνος Lohnvertheilung, hier in schlimmem Sinne, in Beziehung auf Bestrafung, Kap. 10, 35. 11, 26 in gutem Sinne. Es gehört dieses Wort mit zu der gewählteren Ausdrucksweise, die unser Brief überhaupt so sehr liebt. An allen drei Stellen hätte dafür eben sowohl das einfache μισός gesetzt werden können ^{a)}. Außer jenen Stellen kommt das Wort im N. T. nicht weiter vor, so wenig als

a) G. Thl. I. S. 333 sq.

LXX, und auch wohl nicht bei klassischen Schriftstellern ^{a)}, wohl aber μισθοδοσία; s. Stephan. Unser Verfasser hat auch μισθοποδοτής 11, 6 (bei Griechen μισθοδοτής, wie μισθοδοτέω). — ἔνδικον im N. T. nur hier und Rom. 3, 8 (ὧν τὸ κρῖμα ἔνδικόν ἐστιν), dem Sinne nach nicht verschieden von δίκαιον, wodurch auch Hesych. und Dezfumen. es erklären. Die LXX gebrauchen das Wort nicht, wohl aber die besten klassischen Schriftsteller, worüber s. Stephanus.

Uebrigens kann kein Zweifel sein, daß der Schriftsteller hierbei die in den alttestamentlichen Schriften berichteten Beispiele vor Augen hat, wo auf die Verächter des Gesetzes oder Uebertreter einzelner Gebote desselben die von Gott angeordnete Strafe, sei es auf natürliche oder übernatürliche Weise, verhängt ward. Ganz besonders aber mag er wohl, wie Grotius meint, an die Strafe gedacht haben, welche über das Israelitische Volk in der Wüste wegen seines wiederholten Ungehorsams verhängt ward, wodurch sie von der Erhaltung der verheißenen Ruhe ausgeschlossen wurden; s. Kap. 3, 8 sqq. 4, 11. 12, 25. Vergl. 1 Cor. 10, 6 sqq.

B. 3. Πὼς ἡμεῖς ἐκπεσόμεθα τηλ. ἀμελ. σωτηρίας; Das Participium ἀμελήσαντες ist, worauf auch das Fehlen des Artikels führt, conditionell zu nehmen: wir werden der gerechten Ahndung nicht entgehen, wenn wir dieses Heil werden mißachtet, darauf nicht gehörig geachtet haben; so erklärt sich der Aorist. Das ἡμεῖς umfaßt wie der den Verfasser und die Leser gemeinschaftlich sammt Allen

a) Nach Schneider jedoch in den Handschriften des Diod. Sic. XVI, 73 für μισθοδοσία. — Später findet es sich Const. apost. VI, 11: ἀνάστασιν γίνεσθαι ὁμολογοῦμεν δικαίων τε καὶ ἀδίκων, καὶ μισθοποδοσίαν.

die sich mit ihnen in gleichem Falle befanden, Alle die die Kunde des Heils auf so gesicherte Weise überkommen hatten. Daß auch hier nicht eine Anafänose stattfindet, wo der Verfasser selbst als ausgeschlossen zu denken wäre, liegt am Tage; er kann nicht meinen, daß er selbst, wenn er das Heil gering achtete, leichter entkommen würde als alle Anderen.

Bei ἐκφενύομεθα — φεύγειν mit seinen Compositis gehört bekanntlich zu der Zahl derjenigen Verba, bei denen die Form des Medii in gewöhnlichem Gebrauche ist für das fehlende Futurum des Activs; s. Butt m. ausf. Gr. Gr. S. 113, 5. Anm. 9. u. S. 114 u. d. W. — könnte man aus dem Vordersatze das Object suppliren: τὴν ἐνδίκον μισθανοδοσίαν. Vergl. Rom. 2, 3: ἐκφενύῃ τὸ κρίμα τοῦ Θεοῦ. 2 Macc. 7, 35: οὐπω γὰρ τὴν τοῦ . . . Θεοῦ κρίσιν ἐκπέφυγας. Ib. 6, 26: τὰς τοῦ παντοκράτορος χεῖρας οὔτε ζῶν οὔτε ἀποθανόντων ἐκφενύσομαι. Indessen ist diese Ergänzung auch gar nicht nöthig; der Verfasser hätte sich ganz auf dieselbe Weise ausdrücken können, wenn auch ein dergleichen Object gar nicht vorher ausdrücklich genannt wäre, da sich, wie es gemeint ist, aus dem ganzen Zusammenhange von selbst ergibt; wie eben so an manchen anderen Stellen, wo ἐκφεύγειν ohne ausdrückliche Hinzufügung eines Objectes gesetzt ist für: der verdienten Strafe entgehen; so z. B. Sirac. 16, 15 (13): οὐκ ἐκφενύεται ἐν ἀρνάγμασιν ἁμαρτωλός, der Sünder wird mit seinem Raube nicht entgehen, der gerechten Strafe Gottes. Vergl. 1 Thess. 5, 3. Hebr. 12, 25. —

Die Hinweisung auf den usus forensis des Wortes bei den Altirikern, wodurch Wolf und Schleusner unsere Stelle erklären zu können meinen, ist nicht angemessen; denn zwar ist φεύγειν ein terminus forensis, bedeutet aber als solcher nicht: freigesprochen werden, sondern: angeklagt werden, = δι-

ᾠκεσθαι. Und ἐκφεύγειν scheint als solcher gar nicht im Gebrauch gewesen zu sein, ist so auch nicht grade in der von Wolf und Schleusner angeführten Stelle Aristoph. Vesp. 988: ἐκπέφυγας ὦ Αἰβης gemeint.

Σωτηρία wieder, wie 1, 14, von dem Heile, welches der Erlöser der Welt gebracht hat, dessen schon hier die an ihn Glaubenden theilhaftig sind und von ihm in immer volterem Maaße theilhaft zu werden hoffen, bis dasselbe bei Seiner Zukunft in seiner ganzen Fülle und Herrlichkeit zur Erscheinung kommen wird. Dieses wird vernachlässigt von denen, die in ihrem Wandel so verfahren, als ob auf dessen Erwartung und Festhaltung nicht Alles ankomme, also auch von denen, welche glauben auf irgend anderweitige Institute mit größerer Zuversicht ihre Hoffnung setzen zu können; wie vielmehr, wenn sie dadurch sogar geneigt werden den jenes Heil bedingenden Glauben ganz daran zu geben. Es ergibt sich übrigens leicht, daß es unrichtig ist, wenn manche Ausleger, wie Calvin, Schlichting, Grotius, Witsch, Dorscheus, Heinrichs, Böhme, Ruinöl, sagen σωτηρία stehe hier gradezu für λόγος σωτηρίας (Act. 13, 26). Mit Recht erklären sich dagegen schon Calov, Carpzow, Klee. Es ist dazu weder in diesem Gliede in der Verbindung mit ἀμελεῖν Veranlassung, noch im folgenden relativen Gliede in der Verbindung mit λαλεῖσθαι. — Das τηλικαύτης — tantae talisque salutis — verweist an sich wohl nicht auf den nachfolgenden relativen Satz, sondern hätte auch gesagt werden können, ohne daß etwas hinzugefügt wäre; es verweist auf das eigene Bewußtsein der Leser über die Größe und Erhabenheit dieses Heiles, auch in Vergleich mit dem, was die alte Oekonomie darbot. Aber in dem relativen Satze wird dann dieses vorausgesetzte Urtheil gleichsam bestätigt und begründet durch Hinweisung auf die so

erhabene und zuverlässige Weise der Kundmachung und Verbreitung jenes Heiles. So faßt das Verhältniß schon Chrysostomus: καλῶς δὲ καὶ τῷ τηλικαύτης προσέθηκεν· οὐ γὰρ ἐκ πολέμων φησιν ἡμᾶς διασώσει νῦν, οὐδὲ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ ἀγαθὰ παρέξει, ἀλλὰ θανάτου καταλυσίς ἐσται, ἀλλὰ διαβόλου ἀπώλεια, ἀλλ' οὐρανῶν βασιλεία, ἀλλὰ ζωὴ αἰώνιος· ταῦτα γὰρ πάντα ἐν συντόμῳ ἐνέφηνεν εἰπὼν· τηλ. ἀμελ. σωτ. Εἴτα καὶ τὸ ἀξιόπιστον ἐπάγει· ἥτις ἀρχ. κ. τ. λ.

Der ganze relative Satz nun, mit Einschluß des B. 4 sich daran anschließenden Participialsatzes, hat keinen anderen Zweck als zu erinnern, auf wie würdige und zugleich höchst zuverlässige und den göttlichen Ursprung bezeugende Weise das Heil verkündigt und bis auf die damalige Zeit verbreitet sei. Dazu hebt er hervor, daß, während das Gesetz durch Engel verbreitet ward, dieses Heil ursprünglich durch den Herrn selbst, den Sohn Gottes, dem Menschengeschlechte kundgethan, und dann durch dessen unmittelbare Jünger weiter verbreitet sei, und das auf so zuverlässigere Art, da es fortwährend durch göttliche Zeugnisse bestätigt ward. — Die Formel ἀρχὴν λαμβάνειν für ἄρχεσθαι, wofür auch ἀρχὴν ποιεῖσθαι gesetzt wird, jedoch mit dem Unterschiede, daß die letztere Formel aktivisch gebraucht wird, von handelnden Personen, welche etwas beginnen, mit etwas den Anfang machen, unsere aber passivisch oder intransitive, von Gegenständen, welche entweder überhaupt begonnen werden, oder die von einem bestimmten Punkte aus, auf gewisse Weise beginnen, den Anfang nehmen. So kommt unsere Formel zwar im N. T. nicht weiter vor, noch auch LXX (Num. 1, 2: λάβετε ἀρχὴν πάσης συναγωγῆς υἱῶν Ἰσραὴλ κατὰ συγγενείας αὐτῶν gehört natürlich nicht dahin), aber bei Griechen ziemlich oft, nach Stephanus schon bei Plato de Legg.,

besonders aber bei den Späteren. So z. B. *Aelian. V. H. II*, 28: πῶθεν δὲ τὴν ἀρχὴν ἔλαβεν ὕδα ὁ νόμος, ἐρωῶ. *Ibid. XII*, 53: τὸν μὲν γὰρ Περσικὸν (πόλεμον) ἐκ τῆς Μαιανδρίου . . . πρὸς Ἀθηναίους διαφορᾶς τὴν ἀρχὴν λαβεῖν φασι. *Polyb. p.* 185: ὁ πόλεμος ταύτην ἔλαβε τὴν ἀρχὴν. *p.* 443: ὁ πόλεμος τοιαύτας ἔλαβε τὰς ἀρχὰς καὶ τὸ τέλος. *Liban. Orat. XII p.* 393. *D*: ἡ δὲ λύουσα φωνὴ τὴν ψῆφον, λαβοῦσα τὴν ἀρχὴν ἐκ τῶν βασιλειῶν, ἐχώρει διὰ τῆς πόλεως. *Sext. Empir. adv. Phys.* 1, 366: ἡγεῖσθω δὲ ὁ περὶ τοῦ σώματος λόγος τὴν ἀρχὴν τῆς σκέψεως λαμβάνων ἀπὸ τῆς εὐνοίας. *Philostr. vit. Apoll. IV*, 24: ἡ δὲ ὀρυχὴ τὴν ἀρχὴν ἀπὸ Ἀεχαιοῦ λαβοῦσα στάδια προύβη ἴσως τέτταρα. *Philo vit. Mos. l. I, §. 14. p.* 614 *E*: τρίτον δὲ [σημεῖον] . . . ἐμελλεν . . . ἐκπλήττειν οὐκ ἔλαττον, τὴν ἀρχὴν τοῦ γενέσθαι λαβὼν ἐν Αἰγύπτῳ (d. i. Mose verrichtete dieses Zeichen in Aegypten selbst zuerst, nicht, wie die beiden vorherigen, gleichsam versuchsweise in Midiam). Besonders nach letzterer Stelle erklärt sich die unsrige, obwohl sie doch noch etwas verschieden ist. Seb. Schmidt macht darauf aufmerksam, daß man διὰ τοῦ κυρίου entweder mit λαλεῖσθαι verbinden könne, oder mit ἀρχὴν λαβοῦσα (ἀρχὴν τοῦ λαλ. λαβοῦσα διὰ τ. κ.). Er selbst zieht das Erstere als das Einfachere und Natürlichere vor; und so scheinen die übrigen Ausleger ohne weiteres zu verbinden. Dieses ist auch allerdings grammatisch betrachtet das allein Angemessene; aber dem Sinne nach ist es doch mehr so gemeint, als ob die andere Verbindung und Fassungsweise statthalt wäre; denn es ist genau genommen doch nur dieses gemeint: ἀρχὴν τοῦ λαλεῖσθαι λαβοῦσα ἐν τῷ λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου. — Als ὁ κύριος scheint der Erlöser hier nicht ohne besonderen Nachdruck bezeichnet zu werden; sonst auf dieselbe Weise nur

noch 12, 14, und $\delta \kappa \upsilon \rho \iota \omicron \varsigma \eta \mu \omega \nu$ 7, 14, so wie $\delta \kappa. \eta \mu \omega \nu$ Ἰησοῦς 13, 20 *). — Was übrigens die Lesart $\epsilon \nu \nu \theta$ $\tau \omicron \upsilon \kappa \upsilon \rho \iota \omicron \nu$ betrifft (statt $\delta \iota \alpha \tau. \kappa.$), welche sich in einigen Handschriften findet (3. 4. 37. 71. 73 Mt. $\kappa.$), so verdankt diese ihre Entstehung sicher entweder einem zufälligen Schreibfehler, veranlaßt durch das folgende $\epsilon \nu \nu \theta$, oder der Willkühr eines reflektirenden Abschreibers, der den Erlöser dadurch mehr als den auctor primarius der Heilsverkündigung hervorzuheben glaubte; das $\pi \epsilon \rho \iota \tau \omicron \upsilon \kappa.$ aber, womit Euthalius die Stelle anführt (s. Thl. I. 143 not. 160), ist schwerlich als wirkliche Variante zu betrachten.

Im Folgenden sind $\omicron \iota \alpha \kappa \omicron \upsilon \nu \sigma \alpha \nu \tau \epsilon \varsigma$ natürlich die, welche es von dem verkündigenden Herrn gehört haben, also seine Apostel und unmittelbaren Jünger überhaupt. Chrysost.: $\omicron \iota \pi \alpha \rho \alpha \tau \omicron \upsilon \kappa \upsilon \rho \iota \omicron \nu \alpha \kappa \omicron \upsilon \nu \sigma \alpha \nu \tau \epsilon \varsigma$. De rum.: $\omicron \iota \theta \epsilon \sigma \pi \acute{\epsilon} \sigma \iota \omicron \iota \delta \eta \lambda \omicron \nu \omicron \tau \iota \mu \alpha \delta \eta \tau \alpha \iota$. Theophyl.: $\delta \iota' \alpha \upsilon \tau \omega \nu \tau \omega \nu \alpha \upsilon \tau \omicron \pi \tau \omega \nu \tau \omicron \upsilon \lambda \omicron \gamma \omicron \nu \kappa \alpha \iota \epsilon \pi \eta \rho \epsilon \tau \omega \nu$. Vergl. Joh. 18, 21: $\omicron \iota \alpha \kappa \eta \kappa \omicron \upsilon \tau \epsilon \varsigma$, die jedoch nicht bloß von Jüngern gemeint sind. Das Verbum $\epsilon \beta \epsilon \beta \alpha \iota \omega \delta \eta$ ist wohl mit Rücksicht auf $\beta \acute{\epsilon} \beta \alpha \iota \omicron \varsigma$ B. 2 gewählt (wie $\lambda \alpha \lambda \epsilon \upsilon \sigma \theta \alpha \iota$ dem $\lambda \alpha \lambda \eta \theta \epsilon \iota \varsigma$ entspricht), aber auf sehr angemessene Weise. Die Verbindung mit $\epsilon \iota \varsigma \eta \mu \alpha \varsigma$ läßt sich zumal bei unserem Schriftsteller schwerlich so erklären, wie manche Ausleger und noch Klee, daß es stände für $\epsilon \nu \eta \mu \iota \nu$ und sich auf die Befestigung der Heilslehre im Menschen bezöge, wie 1 Cor. 1, 6: $\kappa \alpha \theta \omega \varsigma \tau \omicron \mu \alpha \rho \tau \upsilon \rho \iota \omicron \nu \tau \omicron \upsilon \chi \rho \iota \sigma \tau \omicron \upsilon \epsilon \beta \epsilon \beta \alpha \iota \omega \delta \eta \epsilon \nu \eta \mu \iota \nu$. Es ist jedenfalls eine prägnante Construction, welche mit dem Begriffe des $\beta \epsilon \beta \alpha \iota \omicron \upsilon \sigma \theta \alpha \iota$ zugleich den der Richtung und des Gelangens wehin ausdrückt; und die richtige Auflösung ist wohl sonder

a) Vergl. Thl. I. S. 137 not. 167.

Zweifel die schon vom Theophylakt angegebene: διεννοή-
μεν ὅτι εἰς ἡμᾶς βεβαίως καὶ πιστῶς, es ist zu uns gelangt
und zwar — weil durch das Zeugniß der unmittelbaren Jünger
und dieses noch bestätigt durch göttliche Zeichen — auf feste,
gesicherte und zuversichtliche Weise, so daß die σωτηρία eben
dadurch auch für uns βεβαιωθείσα und βεβαία ist ^{a)}. Das
Verbum βεβαιοῦσθαι selbst ist hier demnach in demselben
Sinne genommen wie Marc. 16, 20: . . . ἐκήρυξαν
πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον
βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων. Das
εἰς ἡμᾶς steht auch nicht, wie Schlichting, Valke-
naer, Böhme u. a. erklären, gradezu für ἡμῖν. Es
hätte allenfalls auch ἡμῖν gesetzt werden können; allein
dann würde nicht so bestimmt der Begriff des Gelangens an
uns ausgedrückt sein, sondern nur der des Befestigt- oder
Bestätigtwerdens für uns, die wir vielleicht schon vorher
im Besitze des Heils sein konnten; aber jenes hat offenbar
mit ausgedrückt werden sollen. Weniger würde ein solcher
Unterschied stattfinden, wenn das Verbum selbst schon eine
Richtung auf eine Person in sich schloß, wie 1 Petr. 1, 25:
τοῦτο δέ ἐστι τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς, wo
ohne alle Veränderung des Sinnes hätte auch ὑμῖν gesagt
sein können; und ähnlich Act. 2, 22: Ἰησοῦν . . . ἄν-
δρα ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀποδειγμένον εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι κ.
τ. λ. — Etwas anders als hier geschehen glaubt Ruinöl
es fassen zu müssen, das βεβαιοῦσθαι dem Sinne nach noch
mehr entsprechend dem βέβαιος B. 2: „sie ist uns durch

a) Zu wenig bezeichnend ist Luthers Uebersetzung: sie ist
auf uns gekommen; und wunderlich ist, wenn Carpzow
dieses philologisch als das Richtige zu rechtfertigen sucht,
indem er βεβαιώω auf βάλω zurückführt.

„seine Schüler als eine fest begründete, als gültige Lehre bekannt worden.“ Indessen kann das in dem Verbo βεβαι-
 οῦσθαι schwerlich liegen: als βεβαιον bekannt werden; es
 würde das auch selbst weniger passend sein. Es wird hier
 nur eben die Weise, wie die Heilskunde dem damaligen Ge-
 schlechte zugekommen war, bemerklich gemacht zum Beweise,
 daß dieselbe im höchsten Grade ein βεβαιον sei in dem Sin-
 ne, worin B. 2 das Gesetz ein solches genannt war. An-
 dere erklären das εἰς ἡμᾶς bloß in Beziehung auf die Zeit
 = usque ad nos = bis auf unsere Zeit; so Seb. Schmidt,
 Wittich, Wolf, Cramer, Heinrichs, Wahl, Pau-
 lus u. a. Allein wenn εἰς überhaupt jemals für usque
 ad steht, so doch gewiß nicht anders, als vor Wörtern, wel-
 che an sich schon einen Zeitpunkt oder Zeitraum bezeichnen,
 sicher nicht vor der Bezeichnung einer Person; auch in der
 noch von Wahl angeführten Stelle Gal. 3, 24 ist εἰς χρο-
 νόν nicht: bis auf Christum, sondern: auf Christum hin.
 Und so bezeichnet es auch hier nur die Richtung, welche die
 Heilskunde genommen, diejenigen an welche sie gelangt ist,
 wie ähnlich in der schon oben angeführten Stelle 1 Petr.
 1, 25. — Von welcher Bedeutung übrigens dieser Vers für
 die Entscheidung der Frage über den Verfasser des Briefes
 ist, namentlich über den Paulinischen apostolischen Ursprung
 desselben, s. Thl. I. S. 285 — 295; vergl. auch das dort
 S. 289 über die eben beleuchtete Auffassung des εἰς ἡμᾶς
 Bemerkte ^{a)}.

a) Herr Dr. Steudel in s. Glaubenslehre (Tübing. 1834)
 S. 68 meint zwar, diese Stelle sei dem apostolischen Ur-
 sprunge des Briefes keineswegs widersprechend, „vielmehr
 „dürfte hierin der grade für Paulus passendst gewählte
 „Ausdruck erkannt werden.“ Doch wird er damit bei den

B. 4. Wie eng dieser Vers mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, ist schon oben (S. 212) angedeutet; und zwar hat der Verfasser bei der Bezeichnung dieser Mitzeugnißablegung von Seiten Gottes, wie namentlich die letzten Worte zeigen, wenn nicht ausschließlich doch ganz besonders die Verkündigung der Jünger vor Augen gehabt, da es ihm wohl nicht nöthig schien das Gleiche in Beziehung auf die Predigt des Herrn selbst besonders hervorzuheben. *Chrysost.*: πῶς οὖν ἐβεβαιώθη; τί οὖν εἰ οἱ ἀκούσαντες ἐπλασαν φησιν; τοῦτο τοίνυν ἀναιρῶν καὶ δεικνὺς οὐκ ἀνθρωπίνην τὴν χάριν, ἐπήγαγε συνεπ. τ. θεοῦ. οὐκ ἂν γάρ, εἰ ἐπλασαν, ὁ θεὸς αὐτοῖς ἐμαρτύρησε μαρτυροῦσι μὲν κακέينوι, μαρτυρεῖ δὲ καὶ ὁ θεός. — Οὐχ ἀπλῶς ἐπιστεύσαμεν ἐκείνοις, ἀλλὰ διὰ σημείων καὶ τεράτων, ὥστε οὐκ ἐκείνοις πιστεύομεν, ἀλλ' αὐτῷ τῷ θεῷ. Was das mit zwiefacher Präposition zusammengesetzte Verbum *συνεπιμαρτυρεῖω* betrifft, so ist es falsch, wenn einige Ausleger, wie Carpzow, Dindorf, Seyffarth (l. l. p. 35), Kuinöl meinen, daß bei der Auffassung desselben auf die Präpositionen überhaupt gar nicht zu achten und dasselbe nichts weiter sei als das einfache *μαρτυρεῖν*. Bloß *μαρτυροῦντος* hätte hier nicht einmal gesetzt werden können ohne ein hinzugefügtes *καὶ* oder dergl. Die einfach zusammengesetzten *ἐπιμαρτυροῦντος* (1 Petr. 5, 12) oder *συμμαρτυροῦντος* (Rom. 2, 15. 8, 16. 9, 1) hätten zwar ohne weiteres gesetzt werden können; aber daraus folgt nicht, daß unser Verfasser mit dem zwiefach zusammengesetzten nicht noch eine besondere Nuance verbunden habe; wie denn überhaupt, daß er öfters zusammengesetzte Verba gebraucht, wo

Theologen der Evangelischen Kirche Deutschlands schwerlich vielen Glauben finden.

ein einfacherer Schriftsteller wie Paulus die einfachen würde gesetzt haben, das seinen Grund in seinem schriftstellerischen Charakter hat, wornach er eine besondere Emphase oder Modifikation des Sinnes anzudeuten sucht, wo mancher andere besonders Hebräisch-gebildete Schriftsteller darauf nicht ausgehen würde. So bedeutet *συνεπιμαρτυροῦντος*, daß Gott selbst zugleich mit dazu gezeugt, und so durch sein hinzugekommenes begleitendes Zeugniß das der menschlichen Verkündiger des Heils bestätigt habe. Es findet sich das Wort außerdem weder im N. T. noch LXX, wohl aber öfters bei späteren Profanscribenten. So schon *Aristot. de mundo* 5, 22: *συνεπιμαρτυρεῖ ὁ βίος ἅπας*. — *Sext. Empir. adv. Log. II*, 324: *ἀναπέμψαντες τὸ λεγόμενον ἐπὶ τὸ πρᾶγμα καὶ γνόντες τὴν τοῦτου ὑπαρξιν συνεπιμαρτυροῦσαν τῷ λόγῳ, φασὲν ἀληθὲς εἶναι τὸ λεγόμενον*. *Galen. de Facult. medic. simpl. IV extr.*: *τὴν δύναμιν ἣ γεῦσις ἐκδείκνυται, τὰ πολλὰ συνεπιμαρτυρούσης . . . καὶ τῆς ὁσμῆς*. *Polyb. XXVI*, 9, 4. — *Exc. Leg.* 62: *συνεπιμαρτυρεῖν τοῖς Ἀαρδανίοις*. *Philo de vit. Mos. III*, 12 p. 671. *E*: *συνεπιμαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ χροά*. Vergl. *Clem. Rom. ep. c.* 23: *συνεπιμαρτυρούσης καὶ τῆς γραφῆς, ὅτι κ. τ. λ.* *Ib.* 43: *Μωϋσῆς τὰ διατεταγμένα αὐτῷ πάντα ἐσημειώσατο ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις, ἧ καὶ ἐπηκολούθησαν οἱ λοιποὶ προφῆται, συνεπιμαρτυροῦντες τοῖς ὑπ' αὐτοῦ νενομοθετημένοις*. *Suid. s. v. Ἀβραάμ*: *Καὶ μάρτυς Ἰωσήφ . . . τοῦτό μοι καὶ Φίλων . . . συνεπιμαρτυρήσεται*.

Als dasjenige nun, wodurch Gott selbst die Rede der Heilsverkündiger bestätigt habe, werden hier zuerst genannt *σημεῖα καὶ τέρατα*, welche zwei Wörter häufig auf gleiche Weise mit einander verbunden vorkommen. So schon mitunter bei klassischen Schriftstellern. *Polyb. III*, 10: *σημείων δὲ καὶ τεράτων πᾶν μὲν ἱερὸν, πᾶν δ' ἦν οἰκία πλή-*

ρης. *Plut. Alex.* (bei Stephan.) οὐδὲν ἦν μικρὸν οὕτως τῶν ἀηθῶν καὶ ἀτόπων, ὃ μὴ τέρας ἐποιεῖτο καὶ σημεῖον. *Aelian. V. H. XII*, 57: 'Ηνίκα Ἀλέξανδρος . . . ἐπὶ τὰς Θήβας ἦγε τὴν δύναμιν, οἱ μὲν θεοὶ σημεῖα αὐτοῖς καὶ τέρατα ἀπέστελλον, προσημαίνοντα τὰς περὶ αὐτῶν ὅσον οὐδέπω τυχάς. *Orph. Argonaut.* 37: σημεῖων τεράτων τε λύσεις, ἄστρον τε πορείας. Ebenso oft LXX, wo sie dem Hebräischen תַּיִדָּה תִּינִן entsprechen; s. *Exod.* 7, 3. 9. 11, 9. *Deuter.* 4, 34. 6, 22. 7, 19. 11, 3. 26, 8. 28, 46. 29, 3. 34, 11. *Nehem.* 9, 10. *Jes.* 8, 18. 20, 3. *Jerem.* 32, 20. 21. *Dan.* 3, 32. 6, 27. *Ps.* 78, 43. 105, 27. 135, 9. Desgleichen *Joseph. Ant. XX*, 8, 6: οἱ γόητες δείξιν . . ἔφασαν ἐναργῆ τέρατα καὶ σημεῖα. *Philo vit. Mos. I*, §. 16. p. 617. A: ἅτε δὴ τοῦ θεοῦ τρανοτέrais χρησμῶν ἐπιδείξει ταῖς διὰ σημεῖων καὶ τεράτων τὸ βούλημα δεδηλωκότος. *Id. De incorrupt. mund.* §. 1. p. 939 A: οὐκ ἂν ἴσως ἀπηξίωσεν ὁ θεὸς ἐπιστήμην τῶν οὐρανίων ἢ δι' ὀνειράτων ἢ διὰ χρήσεων ἢ διὰ σημεῖων ἢ τεράτων ὑφηγεῖσθαι. Und so im N. T. (wo τέρας überhaupt niemals für sich, sondern immer in Verbindung mit σημεῖον vorkommt): *Matth.* 24, 24. *Marc.* 13, 22. *Joh.* 4, 48. *Act.* 2, 19. 22. 43. 4, 30. 5, 12. 6, 8. 7, 36. 14, 3. 15, 12. *Rom.* 15, 19. 2 *Cor.* 12, 12. 2 *Thess.* 2, 9. — Was das Verhältniß beider Ausdrücke zu einander in solcher Verbindung, als worin sie hier stehen, als göttliche Bestätigungen menschlicher Zeugnisse, betrifft, so ist es dieses: σημεῖον ist ein allgemeinerer und weiterer Begriff als τέρας. Jegliches τέρας auf religiösem Gebiete wird auch ein σημεῖον sein, aber nicht immer umgekehrt. Τέρας schließt immer den Begriff von etwas Wunderbarem, besonders in die Augen Fallendem in sich, bezeichnet etwas, was auch schon als Thatfache für

sich Erstaunen erregt und sich aus den bekannten Gesetzen der Natur nicht erklären läßt. Dagegen ein σημεῖον ist alles und jedes, wodurch eine Person oder eine Aussage und Versicherung als wahrhaftig bezeugt und dargethan wird; und so kann es etwas sein, was an und für sich betrachtet als eine gewöhnliche, durchaus nicht auffallende Thatsache erscheinen würde, was aber den Charakter von etwas Besonderem oder Uebernatürlichem durch den Zusammenhang erhält, worin es mit etwas Anderem gebracht ist, z. B. dadurch, daß ein göttlicher Gesandter darauf schon zuvor hingewiesen hat, da er es doch auf natürlichem Wege nicht vorauswissen konnte; es kann aber auch eben so gut ein eigentliches τέρας sein ^{a)}. Doch ist natürlich, daß so geläufig den biblischen Schriftstellern die Zusammenstellung von σημεῖα und τέρατα geworden war, sie sich bei dem Gebrauche dieses wirklichen Verhältnisses beider Wörter zu einander nicht grade jedesmal bestimmt bewußt gewesen sind, und sie auch bei dem ersteren oft nur an solche Thatsachen gedacht haben, welche auch für sich schon sich als außerordentliche wunderbare Erscheinungen darstellten.

Mit den σημείους καὶ τέρασι werden hier in gleicher

a) Vergl. Act. 2, 19 (frei nach Joel. 3, 3): καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, wo nicht leicht die umgekehrte Stellung würde erwartet werden. — Nicht ganz genau sind aber die Unterscheidungen von Ammon. in der Caten. ad. Joh. 4, 48: τέρας ἐστὶ τὸ παρὰ φύσιν, οἷον τὸ ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς τυφλῶν καὶ ἐγείραι νεκρόν· σημεῖον δὲ τὸ οὐκ ἔξω τῆς φύσεως, οἷον ἐστὶν ἰάσασθαι ἄρρωστον. — Etymol. M. p. 752, 21: διαφέρει δὲ [τέρας] σημείου· τέρας λέγεται τὸ παρὰ φύσιν γινόμενον πρᾶγμα, σημεῖον δὲ τὸ παρὰ τὴν κοινὴν συνήθειαν γινόμενον. Ähnlich Theophyl. ad Joh. 4, 48. ad Rom. 15, 19; of Suicer. Thes. eccl. II, p. 949.

Reihe genannt καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν. So sind die δυνάμεις auch an einigen anderen Stellen des N. T. (obwohl nirgends LXX) mit jenen beiden verbunden, als Zeugnisse Gottes zur Bestätigung seiner Gesandten; Act. 2, 22: ἄνδρα ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀποδεδειγμένον εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείois οἷς ἐποίησε δι' αὐτοῦ ὁ Θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν. 2 Cor. 12, 12: τὰ μὲν σημεία τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν πάσῃ ὑπομονῇ, ἐν σημείοis καὶ τέρασι καὶ δυνάμεσι. Vergl. 2 Thess. 2, 9: οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοis καὶ τέρασι ψευδους. — Und so bloß mit σημεία verbunden Act. 8, 13. Es steht der Ausdruck einmal für die außerordentlichen Kräfte, welche durch den Geist Gottes im Menschen gewirkt werden und dann wieder sich nach außen hin kund geben, und zwar ganz besonders in Verrichtung auffallender äußerlicher Wunder. So Marc. 6, 14: διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτοῖς. 1 Cor. 12, 10: ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ ἐνὶ πνεύματι, ἄλλῳ δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλῳ προφητεία κ. τ. λ. Ib. B. 28: . . . δεῦτερον προφήτας . . . ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων. B. 29: . . . μὴ πάντες προφηταί; . . . μὴ πάντες δυνάμεις; μὴ πάντες χαρίσματα ἰαμάτων ἔχουσιν; Dann steht es aber auch öfters von den einzelnen Aeußerungen dieser Kräfte, von den äußerlichen Wundern selbst. So deutlich Matth. 11, 20: . . . τὰς πόλεις, ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλεῖσται δυνάμεις αὐτοῦ. Ib. B. 21. 23. 13, 58: καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλάς. u. a. An unserer Stelle könnte man es sehr wohl, analog mit den beiden vorhergehenden Wörtern, auf die letztere Weise nehmen, von den einzelnen wunderthätigen Handlungen, wie es wohl so 2 Cor. 1. l. gemeint ist. Aber es steht hier doch noch in genauerer Verbindung mit dem Folgenden πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς, da das ποι-

κίλαις ohne Zweifel auch mit auf dieses Letztere zu beziehen ist; und da liegt denn näher, bei den δυνάμεις an die übernatürlichen Kräfte selbst zu denken, durch welche die äußerlichen Wunder verrichtet werden; wenn gleich dieselben als ποικίλαι wohl besonders in Beziehung auf die mannichfaltige Weise, wie sich dieselben äußerlich kund geben, bezeichnet werden. — Der folgende Ausdruck selbst π.ν. ἁγίου μερισμοῦς läßt sich grammatisch auf zwiefache Weise fassen. Μερισμός, ein nicht häufiges Wort, im N. T. nur noch Hebr. 4, 12 in der Bedeutung Theilung, Scheidung (LXX ein paar Mal für Theilung, Abtheilung), steht hier für: Zutheilung, Ertheilung, wie das Verbum im Hellenistischen öfters; vergl. Hebr. 7, 2. Rom. 12, 3: ἐκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως. 1 Cor. 7, 17. 2 Cor. 10, 13: κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος οὗ ἐμέρισεν ἡμῖν ὁ θεὸς μέτρον. Es fragt sich nun aber hier, ob πνεύματος ἁγίου als Genitiv des Subjekts zu nehmen ist, der heilige Geist als der Ertheilende, τὸ μερίζον, wiewohl von ihm die Mittheilung verschiedener Gaben ausgeht (so Cameron u. a.), oder als Genitiv des Objekts, der heilige Geist als das Ertheilte. Davon wird auch die Beziehung des Pronomens in dem Folgenden κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν abhängen; im ersteren Falle wird das αὐτοῦ auf den heiligen Geist selbst zu beziehen sein, im anderen aber auf Gott. Obwohl nun allerdings die Beziehung auf das πνεῦμα ἁγιον sich mit Dekumenius u. Carpzow allenfalls rechtfertigen ließe durch 1 Cor. 12, 11: πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιοῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται, so ist doch hier ohne Zweifel die andere Beziehung, auf Gott als das Subjekt des ganzen Verses, die richtige. Dieses würde nun freilich auf die Frage, wovon wir ausgegangen, nicht von besonderem Einflusse sein,

wenn das κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν mit Abresch, Böhm auf den ganzen vorhergehenden Satz zu beziehen wäre: indem Gott selbst durch Zeichen u. s. w. seinem Wohlgefallen gemäß mit Zeugniß ablegte, durch alles das die Predigt der Heilssverkündiger bestätigte, wie es ihm wohlgefällig war, nach seiner Gnade. Allein hier ist wohl gewiß viel wahrscheinlicher, daß der Schriftsteller dieses nicht in Beziehung auf das ganz am Anfange stehende Verbum des Satzes gemeint hat, sondern — und dadurch ist auch wohl selbst die Stellung des μερισμοῖς hinter πνεύματος ἁγίου mit veranlaßt — auf die unmittelbar vorhergehenden Nomina, nämlich entweder bloß auf das letzte Glied, oder wahrscheinlicher wohl auf die beiden letzten Glieder, welche durch das ποικίλαις schon in besonders enge Verbindung mit einander gesetzt sind. Da nun aber kann, wenn wir αὐτοῦ auf Gott beziehen, kein Zweifel weiter sein, daß derselbe als der μεριζῶν gemeint und πνεύματος ἁγ. als Object zu nehmen ist, also: durch wunderbare Kräfte und Ertheilungen des heiligen Geistes, welche Gott den Gläubigen — nicht bloß den Verkündigern des Heils, sondern auch denen die es in Folge ihrer Verkündigung bei sich aufgenommen haben — auf mannigfaltige Weise und in verschiedenem Grade, wie es ihm wohlgefällig war, hat zukommen lassen. In dem μερισμοῖς selbst liegt schon, wie richtig Grotius, Cameron, Limborch, Cramer u. a., das mit, daß der heilige Geist keinem Einzelnen in ganzer Fülle, in ungetheiltem Maasse zu Theil geworden sei, sondern ἐκ μέρους, in einzelnen Gaben und in größerem oder geringerem Maasse, wie es dem Willen des Gebers gemäß war; wie das vom Apostel Paulus so schön ausgeführt wird, besonders 1 Cor. Aus demselben Briefe tritt uns auch auf recht lebendige Weise hervor, welche Mannigfaltigkeit in dieser Beziehung in dem ersten

Zeitalter der Christlichen Kirche stattfand; es wird uns darin ein recht anschauliches Bild einer einzelnen Gemeinde vor Augen geführt, die sich zwar in der Beziehung vor vielen anderen ganz besonders mag ausgezeichnet haben, aber doch schwerlich auf solche Weise, daß es nicht für die hier vorkommenden Erscheinungen auch in allen übrigen mehr oder weniger Analoges gegeben hätte. — In Beziehung auf das Wort *θέλησις* bemerke ich noch, daß dieses eben so wie *θέλημα* bloß Alexandrinisch scheint gewesen zu sein; bei Ältern kommen sie sicher nicht vor, aber auch wohl nicht bei andern klassischen Schriftstellern. Vergl. *Lobeck ad Phrynich.*, p. 7. 353. *Pollux V*, 165: *βούλησις, ἐπιθυμία, ὁρεξις, ἔρως ἢ δὲ θέλησις ἰδιωτικόν*. — Unseres ist überhaupt sehr selten (*θέλημα* viel häufiger), im N. T. nur hier, und ein paar Mal LXX.

Es folgt jetzt:

III. Kap. 2, 5 — 18.

wiederum eine dogmatische Betrachtung, worin der Verfasser bemerklich macht und durch Aussprüche der alttestamentlichen Schrift zu erweisen sucht, daß Gott die neue Ordnung der Dinge nicht den Engeln, den Vermittlern des alten Gesetzes, unterworfen habe, und zugleich, weshalb er den dieselbe vermittelnden Sohn, der zum Herrn über Alles eingesetzt ist, doch eine Zeitlang erniedrigt und geringer als die Engel habe werden lassen; es sollte derselbe durch Leiden zur Vollendung gelangen, um desto mehr geeignet zu werden, den Menschen in ihrer Erniedrigung zu helfen.

5 Οὐ γὰρ ἀγγέλοις 5 Denn nicht Engel sind
ὑπέταξε τὴν οἰκουμένην es, denen er unterworfen die
τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς 'neue Welt, von der wir res

λαλοῦμεν. ■ διεμαρτύ-
 ρατο δὲ πού τις λέγων·
 τίς ἐστὶν ἄνθρωπος, ὅτι
 μιμνήσκη αὐτοῦ; ἢ υἱὸς
 ἀνθρώπου, ὅτι ἐπισκέπ-
 τη αὐτόν; ⁷ ἡλάττωσας
 αὐτόν βραχύ τι παρ'
 ἀγγέλους· δόξῃ καὶ τι-
 μῇ ἐστεφανώσας αὐτόν·
⁸ πάντα ὑπέταξας ὑπο-
 κάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ.
 Ἐν γὰρ τῷ ὑποτάξαι
 αὐτῷ τὰ πάντα, οὐδὲν
 ἀφῆκεν αὐτῷ ἀννπότακ-
 τον. νῦν δὲ οὕτω ὁρῶ-
 μεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑπο-
 τεταγμένα. ⁹ τὸν δὲ βρα-
 χύ τι παρ' ἀγγέλους ἡλατ-
 τωμένον βλέπομεν, Ἰη-
 σοῦν, διὰ τὸ πάθημα τοῦ
 θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ
 ἐστεφανωμένον, ὅπως χά-
 ριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύ-
 σεται θανάτου. ¹⁰ Ἐπρε-
 πε γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τα
 πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα,
 πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν
 ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς
 σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθη-
 μάτων τελειῶσαι. ¹¹ Ὅ τε
 γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζό-
 μενοι ἐξ ἐνὸς πάντες· δι' ἣν

den. ⁶ Wohl aber bezeugt
 Einer wo und spricht: „Wer
 ist der Mensch, daß du sein
 gedenkest! oder der Menschen-
 sohn, daß du ihn ansiehst?
 Du erniedrigtest ihn ein Klei-
 nes unter die Engel; mit Herr-
 lichkeit und Ehre hast du ihn
 gekrönt; Alles hast du unter-
 worfen unter seine Füße.“ —
 Nämlich indem Er ihm Alles
 unterworfen, läßt Er nichts
 ihm ununterworfen. Nun se-
 hen wir aber noch nicht ihm
 Alles unterworfen. ⁹ Aber
 den ein Kleines unter die En-
 gel Erniedrigten sehen wir, Jesu-
 sum, um des Todesleidens wil-
 len mit Herrlichkeit und Ehre
 gekrönt; auf daß er nach Got-
 tes Gnade für jedermann den
 Tod kostete. ¹⁰ Denn dem, um
 dessen willen Alles und durch
 den Alles ist, geziemte es, in-
 dem er viele Söhne zur Herr-
 lichkeit führen wollte, den An-
 führer ihres Heiles durch Lei-
 den zur Vollendung zu brin-
 gen. ¹¹ Denn der Heiligende
 und die da geheiligt werden
 sind alle von Einem; weshalb
 er sich auch nicht schämt sie

αἰτίαν οὐκ ἐπαισχυνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν, ¹² λέγων· ἀπαγγελοῦ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε. ¹³ καὶ πάλιν· ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ. καὶ πάλιν· ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός. ¹⁴ Ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς πλησίως μετέσχε τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦ ἐστι τὸν διάβολον, ¹⁵ καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας. ¹⁶ Οὐ γὰρ δὴ πον ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται. ¹⁷ ὅθεν ὥφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν εἰς τὸ ἱλάσκειν τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ. ¹⁸ ἐν ᾧ γὰρ πέποιθεν αὐτὸς

Brüder zu nennen, ¹² indem er spricht: „Ich will verkündigen deinen Namen meinen Brüdern, inmitten der Gemeinde dir lobsfingen.“ ¹³ Und wiederum: „Ich werde auf ihn vertrauend sein.“ Und wiederum: „Siehe ich und die Kinder welche mir Gott gegeben hat.“ ¹⁴ Da nun die Kinder alle Blut und Fleisch besitzen, so ist gleichermaaßen auch Er desselben theilhaftig worden, auf daß er durch den Tod ohnmächtig machte den der des Todes Gewalt hatte, nämlich den Teufel, ¹⁵ und die befreiete, die durch Todesfurcht das ganze Leben hindurch in Knechtschaft gefangen gehalten wurden. ¹⁶ Denn es sind ja doch nicht Engel, deren er sich annimmt, sondern es ist der Saame Abrahams. ¹⁷ Und deshalb mußte er den Brüdern in Allem gleich werden, auf daß er barmherzig würde und ein treuer Hoherpriester bei Gott zur Verzeihung der Sünden des Volkes. ¹⁸ Denn selbst versucht in dem was er gelitten, kann

πειρασθεῖς, δύναται τοῖς er Anderen die versucht wer-
πειρασζομένοις βοηθῆσαι. den helfen.

Ueber den Gang der Argumentation in diesem Abschnitte bemerke ich zur Uebersicht hier vorläufig Folgendes. Im Vorhergehenden war eine Vergleichung Christi mit den Engeln angestellt, und auf den Vorrang des Ersteren die Ermahnung basirt, das von ihm verkündigte Heil um so weniger zu vernachlässigen. Daran schließt sich — auch der Form nach — sehr eng der Anfang dieses Abschnittes B. 5, daß es nicht die Engel seien, denen die neue Welt, der jenes Heil angehört, unterworfen, und von denen dasselbe daher abhängig gemacht sei. Als Gegensatz ergibt sich schon aus dem Vorhergehenden (B. 3), daß dieses vielmehr Menschen waren und vor allem der Menschensohn κατ' ἐξοχήν; und dieses wird denn auch durch Anführung einer alttestamentlichen Schriftstelle nachgewiesen, welche in ihrem Ausgangspunkte darauf bezogen wird, daß dem Menschensohne alle Dinge — nämlich in der neuen Welt — unterwürfig gemacht seien, und somit auch die Engel selbst, unter die er auf eine Zeitlang erniedrigt war (B. 6—8). Hier bietet sich nun ein Einwurf dar, hergenommen von der äußeren Erscheinung, daß dem Menschensohne doch in der That noch nicht Alles unterworfen sei (B. 8). Zu dessen Beantwortung wird hingewiesen auf den vorhergehenden Theil des Ausspruches, der die Erniedrigung auf kurze Zeit unter die Engel und die Krönung mit Herrlichkeit und Ehre aussagt, und wird bemerkt, daß dieses sich schon als erfüllt zeige in der Person Jesu, der grade um des Todesleidens willen, welches er für die Menschen übernahm, wiederum verherrlicht und erhöht sei (B. 8. 9.). Die weitere Folgerung hieraus nun aber, daß darnach zu erwarten sei, daß in und an dem-

selbigen Menschensohne sich auch das Eine erfüllen werde, was von jenem Ausspruche noch fehle, daß ihm nämlich Alles werde unterwürfig gemacht werden, überläßt der Verfasser seinen Lesern. Er selbst aber nimmt von der so eben geschehenen Erwähnung der Erniedrigung und des Verhängnisses des Erlösers Veranlassung, diesen Gegenstand, die Nothwendigkeit des Leidens des Menschensohnes, in nähere Betrachtung zu ziehen. Dafür spricht er zuerst es im Allgemeinen aus, daß es Gottes ganz würdig erscheinen müsse, denjenigen, der so viele Menschen zum Heile anführen sollte, durch Leiden zur Vollendung, zu dem ihm bestimmten Ziele der Herrschaft über alle Dinge, gelangen zu lassen (V. 10). Da der Verfasser hierbei auch andere Menschen als Söhne Gottes bezeichnet, so rechtfertigt er gleichsam diesen Ausdruck V. 11 durch die Hinweisung auf den gemeinschaftlichen Ursprung aus Gott, welchen mit dem Erlöser auch diejenigen, die durch ihn Gott geheiligt werden, theilen; deshalb trage derselbe keine Scheu, sie als seine Brüder zu betrachten und zu benennen, was wieder durch einige Stellen der Schrift, die als Aussprüche Christi gefaßt werden, belegt wird (V. 11 — 13). Und jetzt dann folgt, sich der Form nach eng an das letzte jener Citate anschließend, die nähere Angabe weshalb der Erlöser habe leiden und sterben müssen. Da diejenigen, denen er helfen sollte, nicht etwa Engel waren, sondern Menschen, mit Fleisch und Blut bekleidet, und aller dahanhaftenden Schwäche und Hinfälligkeit unterworfen, so sei auch er ihnen gleich mit Fleisch und Blut bekleidet worden, und durch Versuchungen aller Art und durch den Tod selbst hindurchgegangen, um durch seinen Tod die Macht des Teufels, des Fürsten des Todes, zu brechen, um die Brüder von der Knechtschaft der Todesfurcht, worin sie fortwährend befangen waren, zu befreien, und um, indem er selbst die Größe

des Uebels, das auf ihnen lastete, erfuhr, desto geeigneter und bereitwilliger zu werden, die Menschen in ihrem elenden Zustande als Hoherpriester fortwährend bei Gott zur Sühnung ihrer Sünden zu vertreten (B. 14—18).

B. 5. Nach der Vorstellung der damaligen Jüdischen Theologie waren die Engel nicht bloß die Vermittler bei der Gesetzgebung gewesen, sondern sie waren es auch fortwährend bei der Regierung der Welt, und einzelnen derselben war die Herrschaft über einzelne Theile der Welt übergeben, über einzelne Reiche und Völker oder Elemente. Nicht unwahrscheinlich bezieht schon Ps. 82 sich auf die Vorstellung, daß Engeln von Gott die Leitung der Angelegenheiten der Welt anvertraut sei, und daß sie dabei mit einer gewissen Unabhängigkeit, ja eine Zeitlang selbst auf eine dem Willen des höchsten Gottes nicht entsprechende Weise verfahren können ^{a)}. Sicher ist, daß die LXX die Vorstellung einer Vorsteherschaft der Engelfürsten über die Völker der Erde schon Deuter. 32, 8 ausgedrückt haben; wenn es dort im Hebräischen Text heißt, daß, als der Höchste den Nationen ihr Besizthum anwies und die Menschenkinder von einander schied, er die Grenzen der Völker gesetzt habe nach der Zahl der Söhne Israel's (יָצַב גְּבוּלָה עַמִּים לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל),

a) S. meinen Aufsatz über diesen Psalm in Rosenmüllers *exeg. Repertor.* I. S. 85—95. Obwohl die dort vorgetragene Erklärung, so weit mir bekannt ist, keinen Beifall gefunden hat, so bin ich doch immer wieder auf dieselbe hingeführt worden, so oft ich den Psalm von neuem gelesen habe. Ein merkwürdiges Zusammentreffen mit dieser Annahme finde ich jetzt in einer von Eisenmenger *Entd. Judenth.* I. S. 814 sq. aus einer späteren Jüdischen Schrift *Schaare ora fol. 65, 1* angeführten Stelle, die man bei ihm selbst nachzusehen beliebe.

haben die LXX den Nachsatz, der nach dem Hebräischen in der That schwer zu erklären ist und wobei die gewöhnliche Beziehung auf die Völkerschaften des Landes kaum genügt, so gegeben: ἔστισεν ὅρια ἔθνων κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων Θεοῦ ^{a)}). Wenn es dann unmittelbar darauf heißt (B. 9): καὶ ἐγενήθη μερὶς κυρίου λαὸς αὐτοῦ Ἰακώβ, σχολήσιμα κληρονομίας αὐτοῦ Ἰσραήλ, so ist es darin offenbar als ein Vorzug des Bundesvolkes gemeint, daß dasselbe zu dem höchsten Gotte in einem unmittelbaren Verhältnisse stehe, das nicht erst, wie bei den anderen Völkern, durch irgend ein untergeordnetes Wesen vermittelt werde. Und dasselbe spricht sich deutlich aus Sirac. 17, 17 (14): ἐκάστῳ ἔσται κατέστισεν ἡγούμενον, καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραήλ ἐστίν. Dem entsprechend ist auch die Darstellung einiger Rabbinen, welche, indem sie 70 verschiedene Völker der Erde annehmen (Dieses auf Grund der Genealogie Gen. 10, wornach von Saphet 14 Völker ausgegangen sein sollen, von Ham 30 und von Sem 26) und eben so viele Engel oder Engelfürsten (מַלְאָכִים) als Vorsteher über die einzelnen, davon das Volk Israel noch ausnehmen als dessen Antheil der höchste Gott sei; so R. Bechai in *parasch. Noach. fol. 20, 4.* R. Menachem taame mitzwoth fol. 29, 2. u. a., s. Eisenmenger Entd. Judenth. I. S. 803 sqq. Allein schon im Buche Daniel finden wir die Vorstellung, daß, wie andere Reiche, so auch Juda einen oder mehrere besondere Engelfürsten als

a) Bei Origen. in Num. Homil. 28 heißt es zwar bei Anführung dieser Stelle: secundum numerum angelorum ejus, vel ut in aliis exemplaribus legimus: secundum numerum titulorum Israel; doch ist das Letztere wohl sicher nicht die ursprüngliche Lesart der LXX, vielleicht nur ein Zusatz des Lateinischen Bearbeiters mit Beziehung auf die Lateinische Uebersetzung der Stelle.

Schützer habe, die sich desselben wider die Vorsteher anderer Völker annehmen, und deren Verhältniß ohne Zweifel zu ihrem Volke auf ähnliche Weise wie das der übrigen zu den übrigen gedacht ward (Dan. 12, 1. 10, 13. 20. 21). Als diese Schutzengel des Bundesvolkes wurden denn nachmals die 7 großen Engelfürsten betrachtet, welche ihren Sitz unmittelbar am göttlichen Throne haben (Tob. 12, 15). Aber nicht bloß über verschiedene Völker, auch über die einzelnen Elemente und über andere sich auf der Erde von einander scheidende Gegenstände der Natur dachte man sich bestimmte Engel als Vorsteher, welche, zum Theil wieder in Gemeinschaft mit anderen untergeordneten diese Dinge beherrschten und regierten; so über das Feuer, das Wasser, den Hagel, den Donner, über die Sonne und den Mond, über die verschiedenen Klassen der Thiere und die einzelnen Arten der Kräuter; s. d. thalmudisch-rabbinischen Stellen bei Eisenmenger II S. 376 sqq. Wenn nun auch nicht grade wahrscheinlich ist, daß alle diese einzelnen Bestimmungen und Unterscheidungen schon zur Zeit der Abfassung unseres Briefes bei den Juden herrschend waren, so doch wohl sicher die Grundansicht im Allgemeinen, worauf dieselben beruhen. Welchen Antheil an der Leitung der menschlichen Angelegenheiten man schon früher den Engeln beilegte, zeigt besonders Dan. 4, 14, wo das dem Könige Nebukadnezar angekündigte Schicksal als Beschluß der Wächter und Ausspruch der Heiligen bezeichnet wird, wie denn diese Benennung der Engel als Wächter (מַשְׁרֵטִים) ursprünglich wohl eben davon ausgegangen ist, daß sie als Wächter über die menschlichen Angelegenheiten gedacht wurden.

Es ergibt sich daraus, wie in der That die bisherige Welt als den Engeln unterworfen, von ihnen beherrscht und regiert, betrachtet ward; und ohne Zweifel ist es im

Gegensätze hiergegen gemeint, wenn es hier heißt, daß Gott — denn nur Gott kann Subjekt sein — die οἰκουμένην μέλλουσαν den Engeln nicht unterworfen habe. Das Fehlen des Artikels bei ἀγγέλοις erklärt sich auf dieselbe Weise, wie das Gleiche bei vñ Kap. 1, 1. Es soll nicht der bestimmte Kreis der englischen Heerschaaren bezeichnet werden, sondern nur die Gattung und Art: es sind nicht Engel, Wesen welche die Natur der Engel an sich tragen, denen Er die οἰκ. μ. unterworfen hat, sondern sie sind von anderer, nämlich (B. 6 sqq.) menschlicher Natur. — Das Verbum ὑπέταξεν ist — wie richtig schon Bengel andeutet — offenbar mit deshalb gewählt, weil dasselbe in der folgenden gegensätzlich angeführten Schriftstelle gebraucht ist (B. 8), über welche und namentlich grade über das dort ausgesagte ὑποτάξαι τὰ πάντα denn auch im Folgenden noch weiter argumentirt wird. Daher erklärt sich denn auch was der Schriftsteller hier sagen will dahin, daß in der heiligen Schrift nirgend davon die Rede sei, daß Gott den Engeln die οἰκ. μέλ. unterworfen habe, während dieselbe vielmehr auf das Gegentheil führe, da es darnach ein Mensch und Menschensohn sei, dem Alles unterworfen werden solle. Streitig ist aber, wie οἰκουμένην μέλλουσα selbst hier gemeint sei. Manche Ausleger verstehen es von einer auch damals — bei Absendung des Briefes und so auch jetzt für uns — noch zukünftigen Welt oder Weltordnung, derjenigen die eintreten werde im künftigen Leben, bei der Wiederkunft des Herrn, am Ende der Tage oder bei Erschaffung des neuen Himmels und der neuen Erde (2 Petr. 3, 13. Apoc. 21, 1); so mit verschiedenen Modifikationen Theodoret (οἰκ. μ. τὸν μέλλοντα βίον ἐκάλεσεν), Dekenienus (μελ. οἰκ. φησὶ τὸν ἐσόμενον κόσμον, περὶ οὗ φησιν ὁ ἅπας λόγος ἡμῶν· αὐτὸς γὰρ κριτὴς ἢ Χριστὸς ἐκείνης καθιδικται οἰκουμένης, οἱ δὲ ἄγ-

γελοι ὡς λειτουργοὶ καὶ δοῦλοι παρίστανται), Cajetan, Estius, a Lapide, Gerhard, Seb. Schmidt, Abresch, Schulz, Böhme u. a. Allein bei dieser Beziehung würde sich schon die enge Anschließung des Verses an das Vorhergehende durch γὰρ nicht leicht erklären, und eben so wenig das περὶ ἧς λαλοῦμεν. Dieses Letztere wird von manchen Auslegern, wie z. B. Theophylakt (π. ἧς λ. τουτέστι περὶ ἧς ἀνωτέρω εἶπομεν ὅτι ὅταν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην), Schlichting, Grotius, Schulz, Böhme u. a., als bestimmte Rückweisung auf die Kap. 1, 6 erwähnte οἰκουμένη gefaßt; aber schwerlich mit Recht. Schon Seb. Schmidt bemerkt richtig, daß in diesem Falle der Schriftsteller das Verbum nicht im Präsens würde gesetzt haben, sondern im Präterito; und dann hätte er an der ersten Stelle auch wohl nicht einfach: εἰς τὴν οἰκουμένην ohne Zusatz gesagt, wenn er bestimmt eine οἰκ. μέλλουσιν, also im Gegensatz gegen irgend eine andere οἰκουμένην, hätte verstanden wissen wollen. Wir können unser περὶ ἧς λαλ. nur im Allgemeinen fassen: womit wir es hier zu thun haben, welches der Gegenstand unserer Betrachtung ist, und werden es da mit Seb. Schmidt zunächst auf das Vorhergehende, also die B. 3 sqq. erwähnte σωτηρία beziehen, natürlich dann in dem Sinne, daß die οἰκ. μέλ. als das eigenthümliche Gebiet für diese σωτηρία gefaßt wird. So wie nun aber diese σωτηρία nicht etwas auch jetzt noch für uns rein Zukünftiges ist, obwohl sie erst in der Zukunft ihre Vollendung erhalten wird, so kann der Verfasser auch bei der οἰκ. μέλ. nicht an einen Zustand der Dinge denken, welcher damals für ihn und seine Leser noch gar nicht eingetreten war. Und eben so wenig, glaube ich, ist es im Sinne des Schriftstellers, wenn andere Ausleger, wie Cameron, Schlichting, Grotius, Calov, Limborch, bei dem

Ausdrücke an den Himmel denken, den Aufenthaltsort Gottes und der Engel, als räumlich verschieden von der Erde, der als μέλλων bezeichnet werde, wiefern wir — auf der Erde lebend — desselben noch nicht theilhaftig geworden sind. Es ist vielmehr die ganze neue Ordnung der Dinge gemeint, welche durch Christum in die Welt eingeführt ist und welche ihren Anfang schon mit seiner Wirksamkeit hier auf Erden nach seiner Fleischwerdung genommen hat, wenn sie auch ihrer Vollendung erst entgegengeht. So namentlich Chrysostomus, Theophylakt, Calvin (non vocari orbem futurum dumtaxat, qualem e resurrectione speramus, sed qui coepit ab exordio regni Christi, complementum vero suum habebit in ultima redemptione), Beza, Hunnius, Justinian, Braun, Jak. Capellus, Bengel, Wolf, Cramer, Storr, Ernesti, Dindorf, Heinrichs, Kuinöl u. a. Es ist also dasselbe mit βασιλεία τοῦ Θεοῦ oder τῶν οὐρανῶν in den Evangelien. Daß diese mit der Erscheinung des Messias beginnende Ordnung der Dinge hier gleichwohl als μέλλουσα bezeichnet wird, erklärt sich aus dem zu Kap. 1, 1 Bemerkten (S. S. 28). Wenigstens zunächst hat es seinen Grund ohne Zweifel, wie schon Jak. Cappellus es erklärt, in dem solemnem Jüdischen Sprachgebrauche, der Unterscheidung des αἰῶν οὗτος und α. μέλλων, woraus der Verfasser das Epitheton μέλλουσα beibehalten konnte, wenn er auch diese neue Ordnung der Dinge als schon eingetreten betrachtete. Dazu kommt aber noch, einmal, daß dieselbe doch bis dahin nur eben erst begonnen hatte und die vollständige Realisirung derselben wirklich noch eine zukünftige ist; und dann, daß der Verfasser schon hier die gleich citirte als prophetisch aufgefaßte und auf die Unterwerfung der Welt unter das Regiment des Menschensohnes bezogene Psalmstelle im Sinne hat; auch das konnte für

ihn mit Veranlassung sein, die neue Ordnung als μέλλουσαν zu bezeichnen, da sie zu der Zeit, als Gott sie hiernach schon nicht Engeln, sondern dem Menschensohne unterwarf, ganz eine zukünftige war ^{a)}. — Was nun aber den ganzen Gedanken betrifft, die Unterwerfung der neuen Weltordnung nicht unter die Engel, so bezieht sich auch das theils auf das bereits Eingetretene, theils auf das noch zu Erwartende. In der neutestamentlichen Geschichte werden zwar auch hin und wieder Engel genannt; aber sie treten nur als vorübergehende Erscheinungen auf, um Einzelnes anzukündigen oder auszurichten, was ihnen speciell aufgetragen ist; nirgends erscheinen sie als auf wesentliche Weise auf die Herbeiführung des Reiches Gottes einwirkend, weder im Allgemeinen noch für den Einzelnen; sie treten nicht auf Erden auf als Buße predigend und die Menschen zur Aufnahme in das Reich Gottes geschickt machend. Dieses geschieht vielmehr durch Menschen, zunächst durch den Menschensohn κατ' ἐξοχήν, und darnach durch die von ihm ausgerüsteten Jünger. Auch selbst die wunderbare Bekehrung des Paulus geschieht nicht etwa durch Engel, sondern durch die Erscheinung des Herrn selbst. Unser Verfasser selbst zwar hat die Engel Kap. 1, 14 als Wesen bezeichnet, welche für die Bewirkung des Heils der Menschen mit thätig seien; aber doch nur in einem dienenden Verhältnisse, keineswegs auf selbstthätige

a) Wenn statt οἰκουμένη hier das Wort αἰών gebraucht wäre, so ließe sich vermuthen, daß dem Verfasser vielleicht auch Jes. 9, 6 vorgeschwebt hätte, wo LXX nach cod Al. für den Messias die Bezeichnung πατήρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος vorkommt, was nicht wohl anders als von dem Beherrscher der zukünftigen Ordnung der Dinge verstanden sein kann, obwohl das entsprechende Hebräische (B. 5 אֲבִי-עַד) einen anderen Sinn hat; cod. Vat. fehlt es ganz.

Weise das Heil bewirkend und verleihend, wie vor Allem der Menschensohn und dann in gewissem Grade auch seine Jünger; so daß also von einer Unterordnung dieser neuen Ordnung unter die Engel in der That nicht die Rede sein kann. Vielmehr erscheint dieselbe schon bishero dem Erlöser selbst unterworfen. Und dieses wird noch immer vollständiger der Fall sein, da — nach dem prophetischen Ausspruche des Psalms — die ganze Welt soll seinen Füßen unterworfen werden (B. 8). — So, durch Erinnerung an den in den heiligen Schriften kundgethanenen Willen Gottes, begegnet der Verfasser zugleich denjenigen seiner Leser und Volksgenossen, welchen vielleicht dieses Zurücktreten der Wirksamkeit der Engel bei der Einführung und fortwährenden Realisirung der neuen Ordnung der Dinge als ein nicht unwesentlicher Mangel erscheinen mochte. — Aus dem Bisherigen ergibt sich nun auch schon, wie die Verbindung unseres Verses mit γὰρ zu fassen ist, die man sich zum Theil auf etwas künstliche Weise gedacht hat. Es ist falsch, wenn Einige gemeint haben, es knüpfe das γὰρ an die Kap. 1 gegebene Vergleichung Christi mit den Engeln an, oder, wie Peirce, an den letzten Vers jenes Kapitels, indem er Kap. 2, 1—4 als Parenthese betrachtet. Es knüpft vielmehr an den Inhalt des unmittelbar vorhergehenden relativen Satzes an, worin die neue Ordnung der Dinge bezeichnet ist als durch den Herrn und seine Jünger vermittelt, nicht, wie das Gesetz, durch Engel. Dazu erscheint B. 5 in Verbindung mit dem Folgenden in einem Causalverhältniß, wiefern hier als ein Ausspruch Gottes nachgewiesen wird, daß nicht Engeln, sondern einem Menschen und Menschensohne alle Dinge — in der neuen Weltordnung — sollen unterworfen werden.

Keiner besonderen Widerlegung bedarf es hiernach, wenn Heinrichs mit B. 6 einen neuen Absatz anfängt: „prorsus

alia res inducitur.“ Es bildet dieses vielmehr der Form wie dem Inhalte nach nur den Gegensatz gegen B. 5 ^{a)}, das Positive zu dem dort ausgesprochenen negativen Satze. Die Partikel δὲ bildet den Gegensatz gegen einen vorhergegangenen negativen Satz grade in unserm Briefe ziemlich häufig; vergl. 4, 13. 15. 9, 12. 10, 27. 12, 13. Es bildet wohl immer einen schärfer bezeichneten Gegensatz als ἀλλὰ, wie unser aber oder vielmehr in Verhältniß zu sondern. Das Verbum διαμαρτύρομαι, welches in unserem Briefe nicht weiter vorkommt, aber ein paar Mal beim Paulus, häufiger bei Lukas, auch LXX und bei klassischen Schriftstellern, ist im Allgemeinen das verstärkte Simpler, jedoch so, daß nach klassischem Sprachgebrauche gewöhnlich μαρτυρομαί τινα gesetzt wird: ich berufe jemanden zum Zeugen z. B. τοὺς θεοὺς, und nur selten ohne einen solchen Akkusativ für: etwas betheuren; dagegen das Compositum ganz gewöhnlich ohne Zusatz steht für: etwas feierlich betheuren, entweder als Aussage, Erklärung, Versicherung, oder als Ermahnung, wo es denn so viel ist als: beschwören. Hier steht es in ersterer Beziehung bloß als vollerer Ausdruck für μαρτυρεῖν, wie ähnlich Act. 20, 23: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ πόλιν διαμαρτύρεται μοι λέγον, ὅτι δεσµὰ καὶ θλίψεις με μένουσιν. Ib. 23, 11: ὡς γὰρ διαμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ρώμην μαρτυρῆσαι. Vergl. Phot. ep. 6: τὰ θεῖα καὶ ἱερὰ διαμαρτύρεται λόγια. — Was die ganze Citationsformel betrifft: διαμαρτύρατο ποῦ τις λέγων, so läßt sich das Unbestimmte derselben nicht mit Grotius daher erklären, weil die Psalmen von verschiedenen Verfassern und der Verfasser der einzelnen

a) Nicht bloß gegen den relativen Satz, wie Beza meint, der περὶ ἧς auch mit zu dem διαμαρτύρατο ziehen will.

oft unbekannt sei ^{a)}; denn grade der hier angeführte ist kein sogenannter vaterloser; als Dichter wird in der Ueberschrift sowohl des Hebräischen Textes als der LXX ausdrücklich David genannt, und am wenigsten hat unser Verfasser diese Angabe durch seine Formel in Zweifel ziehen wollen. Auch das folgt daraus keineswegs, daß unserm Verfasser jene Angabe in dem Augenblicke nicht gegenwärtig gewesen sei, so daß daraus mit einiger Sicherheit könnte geschlossen werden, wie Koppé (*Excurs. I ad Ep. ad Rom. p. 379 ed. 2.*), Dindorf, Schulz, daß er die Stelle nach dem Gedächtnisse angeführt habe. Denn eine ähnliche Unbestimmtheit findet sich Kap. 4, 4 (εἰρηκεν γάρ πον περὶ τῆς ἐβδόμης οὕτως) in der Citirung der Stelle Gen. 2, 2, von der wir wohl sicher annehmen können, daß dem Verfasser genau bekannt war, wo dieselbe im alttestamentlichen Kanon zu finden sei. Richtiger ist, wenn schon die Alten sagen, der Schriftsteller, indem er sich einer solchen Citationsformel bediene, setze voraus, daß seinen Lesern ohne weiteres bekannt sei, wo die Stelle stehe und welchem Verfasser sie angehöre. So Chrysostomus: τοῦτο δὲ αὐτὸ, οἶμαι, τὸ κρύπτειν καὶ μὴ τιθεῖν τὸν εἰρηκότα τὴν ματurityν, ἀλλ' ὡς περιφερομένην καὶ κατά-δηλον οὖσαν εἰσάγειν, δεικνύοντός ἐστιν, αὐτοὺς σφόδρα ἐμπείρους εἶναι τῶν γραφῶν. Theophyl.: οὐ λέγει τὸ ὄνομα τοῦ εἰπόντος ἅτε πρὸς ἐπιστήμονας τῶν γραφῶν διαλεγόμενος. Eben so Dekum. Primas. a Lapide, Galov u. a. Eine ähnliche scheinbare Unbestimmtheit bei Citationen findet sich öfters bei Philo, z. B. *De temu-*

a) Woraus sich allenfalls Philo *Quis rer. div. haer.* §. 58. p. 522 die Citation eines Korachitischen Psalms (Ps. 84, 1.) mit der Formel . . . ὅτιως εἶπὲ τις προφήτης ἀρῆς . . . erklären ließe.

lent. §. 14 p. 248: εἶπε γὰρ πού τις (nämlich Abraham Genes. 20, 12). *Ibid.* §. 8 p. 244. C: εἰσάγεται γοῦν παρὰ τινι τῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ χοροῦ ἡ σοφία περὶ ἑαυτῆς λέγουσα τὸν τρόπον τοῦτον (gemeint ist beim Salomo Prov. 8, 22 sqq.). *De plantat. Noe* §. 33 p. 233 D: τούτῳ καὶ παρὰ τινι τῶν προφητῶν χρησθὲν συνάδει τόδε (Hos. 14, 9). *De confus. ling.* §. 11. p. 326 A: καθὰ καὶ τῶν Μωυσέως γνωρίμων τις ἐν ὕμνοις εὐχόμενος λέγει, David Ps. 31, 15. *De somn. l. II* §. 37 p. 1141 D: τις τῶν ἐταίρων Μωυσέως ἐν ὕμνοις εἶπεν, gleichfalls David Ps. 65, 10. Eben so *Quod Deus immutab.* §. 15 p. 304. C: καθάπερ καὶ ὁ ὕμνωδὸς εἶπέ πον (Ps. 101, 1). *De confus. ling.* §. 14 p. 329: ἤκουσα μέντοι καὶ τῶν Μωυσέως ἐταίρων τινὸς ἀποφθεγξαμένον τοιόνδε λόγον (Zachar. 6, 12). *De plantat.* §. 21. p. 226. E: εἶπε γὰρ πον (ὁ Ἰακώβ, Gen. 28 21). *De profug.* §. 36 p. 479: Εἶπε γὰρ πον (ὁ πατὴρ τῶν ὄλων διὰ προφητικῶν θεσπίζων στομάτων, Jerem. 2, 13). *De congr. erud. grat.* §. 31 p. 449: εἶπε γὰρ πον (ὁ Ἰσαάκ, Gen. 27, 40). Und so auch bei Anführung klassischer Schriftsteller, z. B. *De opific. mundi* §. 5 p. 4 E: ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἶχέ τις (Plato). *De somn, L. I* §. 2 p. 567 A: . . . ὥς ἔφη τις (Hippocrates). *De iudice* §. 2 p. 719. D: . . . ὥς ἔφη τις . . . τῶν προτέρων (Heraklit). Aus welchen Citationen auch sicher nicht darf geschlossen werden, daß Philo nicht gewußt habe, wem die Aussprüche angehörten. So auch *Clem. Rom. ep. ad Cor.* 15: λέγει γὰρ πον (Jes. 29, 13). *Orig. in Joh. T. II c. 6*: Παῦλος περὶ χαρισμάτων οὕτω πον γράφων (1 Cor. 12, 4—6). — Für unsere Stelle ist aber vielleicht noch dieses mit zu berücksichtigen, daß der Verfasser unseres Briefes bei seinen Citationen von Schriftstellen überhaupt niemals

die menschlichen Verfasser anführt, sondern dieselben ganz herrschend als Aussprüche Gottes, des Sohnes Gottes oder des heiligen Geistes bezeichnet (s. Thl. I S. 377 sqq.). Eine solche Citationsweise mochte er hier nun wohl deshalb nicht anwenden, weil in dem Ausspruche Gott angeredet wird (obwohl er sich anderswo auch da ihrer bedient, s. ib. S. 379), und — nach seiner Auffassung — von Christo als dem Menschensohne gehandelt wird; da setzte er denn, da es ihm eben auf den menschlichen Verfasser durchaus nicht ankam, diese unbestimmte Formel a).

Wir haben jetzt das Citat selbst zu betrachten, sowohl nach seinem eigentlichen Sinne im Zusammenhange des 8ten Psalms, woraus es hergenommen, als nach der Beziehung, worin es hier angezogen wird. Der Inhalt des Psalms ist allgemeiner Art; es ist ein Hymnus, welcher Jehovah preisen will, namentlich wegen der Herrlichkeit und Macht, welche er dem Menschen verliehen. Dazu beginnt er mit dem Ausruf der Bewunderung, wie herrlich Jehovah's Name sei auf der ganzen Erde, wie gepriesen seine Majestät selbst bis über die Himmel, wie sein Ruhm schon durch den Mund der Kinder und Säuglinge verbreitet werde, zur Beschämung seiner Widersacher (V. 2 — 3). Besonders aber die Betrachtung der unermesslichen Himmelskörper als der Werke seiner Hände führt den frommen Dichter darauf, es voll demüthigen Erstaunens anzuerkennen, wie groß des Herrn Gnade sei, daß er den Menschen, der doch gegen jene gehalten so geringe erscheine, zum Gegenstande seiner besonderen Fürsorge gemacht, daß Er ihn mit einer Herrlichkeit und Würde fast der

a) Was *Mich a e l i s ad Peirc.* meint, das *ris* beziehe sich auf Christum, hat er selbst in seiner Paraphrase ohne weiteres zurückgenommen.

göttlichen gleich ausgestattet und ihn zum Herrn über alle seine anderen Werke eingesetzt habe (B. 4—9); welche Betrachtung denn zum Schlusse zu demselben Ausrufe hinführt, womit das Lied beginnt: Jehovah, unser Herr, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde! — Sonach beziehen sich denn die hier daraus angezogenen Worte — im Psalm B. 5—7. — auf den Menschen im Allgemeinen und die ihm vom gnädigen Schöpfer verliehene Macht und Würde, wobei ein deutlicher Hinblick auf die Mosaische Schöpfungsgeschichte Gen. 1. stattzufinden scheint. Hier dagegen werden diese Worte jedenfalls in Beziehung auf den Menschensohn κατ' ἔξοχην angeführt und die ihm von Gott bestimmte Unterwerfung aller Dinge, nämlich in der neuen Weltordnung. Dem Verfasser unseres Briefes ist in dieser Beziehung jener Worte der Apostel Paulus vorangegangen, der deutlich diesen Psalm (B. 7) vor Augen hat, und zwar dessen Beziehung auf Christum voraussetzt, wenn er 1 Cor. 15, 27 sq sagt: πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ· ὅταν δὲ εἴπῃ, ὅτι πάντα ὑποτάσσεται, ὁῦλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποταξάντος αὐτῷ τὰ πάντα· ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα κ. τ. λ. Vergl. auch Ephes. 1, 22: καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, wo der Ausdruck auch aus unserm Psalme entlehnt ist. Ob diese messianische Deutung der Stelle in der Jüdischen Kirche der Zeit üblich war, läßt sich nicht nachweisen ^{a)}. Aber in der Christlichen Kirche scheint

a) Aus späterer Zeit finden wir nur einzelne Spuren davon, z. B. in dem von Wetstein angeführten *Midrasch Tillim XXI*: . . . et de rege Messia scriptum est Ps. 8, 7. Die gewöhnliche Auffassung war es nicht. In der Paraphrase des Chaldaäers findet sich durchaus keine Andeutung, daß er namentlich an den Messias gedacht habe. —

ste, wie wir aus diesen Stellen schließen können, wo dieselbe ohne weiteres vorausgesetzt wird, ziemlich früh herrschend geworden zu sein. Veranlassung dazu konnte schon der Umstand geben, daß der Mensch darin das eine Mal mit einem Ausdrucke bezeichnet ist, den der Erlöser so häufig von sich selbst gebrauchte, und der auch den Juden als Bezeichnung des Messias verständlich war, Menschensohn ^{b)}. Aber nicht minder der ganze Inhalt des Ausspruches. Der Mensch wird hier geschildert — wie schon bemerkt nach Anleitung von Genes. 1, 27—30. — als versehen mit einer Herrlichkeit und Macht, wie sie für ihn nach der ursprünglichen Schöpfung allerdings bestimmt war, in deren Besitz er aber wegen des sittlichen Falles auf vollständige Weise niemals gelangt ist. Denn das Ebenbild Gottes war im Menschen zwar nicht ganz untergegangen, aber getrübt, und so war er daher auch nicht mehr im Stande, die Herrschaft über die anderen Geschöpfe in dem Umfange, wie ihm verkündigt war, sich anzueignen. Der Ausspruch betrachtet daher die Menschheit nicht sowohl nach ihrer historischen Erscheinung — denn so war er in seiner ganzen Fülle weder auf irgend einen einzelnen Menschen noch auf die Gesamtheit der Menschen passend — als vielmehr nach ihrer ideellen Bestimmung. Wiefern nun aber diese sich erst in dem fleischgewordenen Sohne Gottes, in welchem das Urbild der Menschheit in die Erscheinungs-

b) Vielleicht auch mit der Umstand, daß nach Matth. 21, 16 der Erlöser die Jüdischen Oberen und Schriftgelehrten, als diese ihn veranlassen wollten, die ihn jubelnd begrüßenden Kinder zum Schweigen zu bringen, auf den zweiten Vers unseres Psalms verweist, daß Gott sich Lob aus dem Munde der Kinder und Säuglinge bereite; wiewohl daraus nicht grade die Voraussetzung des messianischen Charakters des Psalms kann gefolgert werden.

welt eingetreten ist, realisirt hat, so daß die übrigen Menschen erst durch seine Vermittelung und durch Theilnahme an ihm zu der ihnen bestimmten Gottähnlichkeit und Macht gelangen, lag es für die Gläubigen sehr nahe, jenen Ausspruch auch gleich unmittelbar auf den Erlöser persönlich zu beziehen. Dieses war denn aber auch wieder von theilweisem Einflusse auf die Auffassung des Einzelnen in einem etwas anderen oder anders modificirten Sinne, als in welchem der Dichter es scheint gemeint zu haben ^{a)}.

- a) Daß der Ausspruch im Psalm selbst sich zunächst und unmittelbar auf den Menschen im Allgemeinen bezieht, ist schon den Alten nicht entgangen. Ausdrücklich sagt schon **Elemeñs Al.**, daß der Psalm nicht vom Herrn erklärt werde *Strom. l. IV c. 3 (ed. Colon. p. 477)*: τί ποί' ἐστίν, ᾧ διαφέρει θηρίων ἄνθρωπος, τούτου τε αὖ οἱ τοῦ θεοῦ ἄγγελοι σοφώτεροι; Ἠλάττωσας αὐτόν φησι βραχύ τι παρ' ἁγγέλους. οὐ γὰρ ἐπὶ τοῦ υἱοῦ ἐκδέχονται τὴν γραφὴν, καὶ τοι κακείνος σάρκα ἔφερεν, ἐπὶ δὲ τοῦ τελείου καὶ γνωστικοῦ, τῷ χρόνῳ καὶ τῷ ἐνδύματι ἐλαττωμένου παρὰ τοὺς ἁγγέλους. **Ehrystost.**: ταῦτα δὲ εἰ καὶ εἰς τὴν κοινὴν ἀνθρωπότητα εἴρηται, ἀλλ' ὁμως κυριώτερον ἀρμοῖσκειν ἂν τῷ χριστῷ κατὰ σάρκα. Eben so **Theophylakt.** — **Theodoret**: τὸ δὲ τί ἐστὶν ἄνθρωπος, εἴρηται μὲν περὶ τῆς κοινῆς φύσεως, ἀρμοῖται δὲ τῇ ἐξ ἡμῶν ἀπαρχῇ, ὡς οὐκειομένη τὰ πάσης τῆς φύσεως. Wie denn **Theodoret** auch in seinem Commentar über den Psalm die Stelle fast ganz in Beziehung auf den Menschen überhaupt erklärt. Von den späteren Auslegern erkennen dieses unter anderen **Pellicanus**, **Calvin**, **Piskator**, **Schlichting**, **Grotius**, **Jansenius**, **Bengel**, **Michaelis** u. a. an, und die neueren fast ohne Ausnahme. Die unmittelbare Beziehung der Stelle auch im Psalm selbst auf Christus wird besonders von **Calov**, **Seb. Schmidt** und anderen Lutherischen Theologen festgehalten (so noch von **Joach. Ehrens. Pfeiffer** *hominem orbis futuri dominum*

Die beiden ersten Glieder — im Psalm B. 5. — bilden dort eigentlich im Hebräischen Terte (was aber die LXX und so Luther ganz verwischt haben) den Nachsatz zu B. 4 als Vordersatz, indem man vor der Frage in Gedanken suppliren muß: ich denke, muß sprechen dergl.: „⁴ Wenn ich „deinen Himmel sehe, das Werk deiner Finger, den Mond „und die Sterne, die du bereitet: ⁵ Was ist der Mensch, daß „du sein gedenkest, und der Menschensohn, daß du ihn besuchest!“ Der Ausruf mit וְיִי ließe sich allenfalls fassen, wie Ru in ö l und einige Andere: wie groß, wie herrlich ist er oder muß er sein, daß er auch bei der Unermeßlichkeit jener Himmelskörper nicht von Gott übersehen wird. Aber richtiger ist doch wohl die gewöhnliche Ansicht, wo man es faßt: wie gering steht — in Vergleich mit jenen Himmelskörpern — der Mensch, äußerlich betrachtet, da, daß du sein gedenkest, statt: dessen du gleichwohl eingedenk bist; so sicher in den ähnlichen Stellen Ps. 144, 3. Job. 7, 17. — Beide Glieder sind hier ganz parallel und synonym, und so das וְיִי וְיִי im zweiten dem וְיִי im ersteren, wie denn jener Ausdruck zur Bezeichnung des Menschen, besonders mit dem Nebenbegriffe des Niedrigen, Schwachen, Hinfälligen, in der poetischen Sprache der Hebräer oft vorkommt, am häufigsten beim Ezechiel als Anrede der Gottheit an den Propheten. Daß in den Evangelien der Erlöser die Formel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου so häufig zur Bezeichnung seiner Person gebraucht, hat

non nisi Jesum Christum Ebr. 2, 5. Erlang. 1770. 4, gegen W. A. Teller Lehrb. des christl. Glaubens S. 572 sqq., der die allgemeinere Beziehung auf den Menschen auch im Sinne unseres Briefes für die richtige hielt); aber auch von einzelnen Reformirten, wie schon Beza, der jedoch dieselbe auch auf die übrigen Genossen der neuen Welt, die Brüder Christi, ausdehnt.

seinen Grund ohne Zweifel darin, weil dieselbe damals bei den Juden eine nicht ungebräuchliche Bezeichnung des Messias war, wie wir am deutlichsten aus der Rede der Juden Joh. 12, 34 entnehmen können, wo diese Formel offenbar mit Messias gleichbedeutend ist, und eben so aus dem Buche Gen. c. 46, wo sich dieselbe gleichfalls schon für den Messias findet. Hervorgegangen ist dieselbe wohl sicher aus Dan. 7, 13, wo der Messias geschildert wird als ἐρχόμενος μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Dort ist υἱὸς ἀνθρώπου, בן אדם, zwar auch nichts weiter als Mensch, und es will bloß sagen, der Messias sei in menschlicher Gestalt erschienen. Aber gleichwohl konnte es üblich werden, mit Anspielung auf jene Stelle den Messias auch gradezu als den Menschensohn zu bezeichnen, auf ähnliche Weise wie es aus den Stellen Jerem. 23, 5. 33, 15, wo der künftige Heiland als ein gerechter Sproß vom Könige David ausgehend geschildert wird, nach dem Exile üblich ward, den Messias gradezu Sproß (הצאצא) zu nennen, dieses gleichsam als wie einen Eigennamen für den Messias zu setzen, wie wir es Zach. 3, 8. 6, 12 (vergl. Luc. 1, 78) finden. Wollen wir uns den in jener Formel für den Messias liegenden Begriff auflösen, so ist es eigentlich: der, von welchem es in jener Danielischen Weissagung heißt, daß er erscheinen werde gleich einem Menschensohne. Doch ist natürlich, daß man nachmals bei diesem Gebrauche der Formel die Danielische Stelle nicht grade immer bestimmt vor Augen hatte, sondern dabei ohne weiteres an den verheißenen Messias dachte. Daß aber Jesus sich am häufigsten grade dieses Ausdruckes von sich und seiner Würde bedient, hat seinen Grund wohl darin, weil in demselben doch immer zugleich eine Hindeutung auf die Niedrigkeit enthalten ist, in welcher er, der zugleich der Sohn Gottes war, hier auf Erden auftreten sollte, und er absicht-

lich die Aufmerksamkeit der Menschen nicht gleich von Anfang an auf die Fülle der göttlichen Würde und Majestät hinrichten wollte, welche ihm einwohnte und ihm zukam. Nicht unwahrscheinlich ist nun wohl, wie schon bemerkt, daß die Anwendung dieses Ausdruckes in unserer Psalm-Stelle mit Veranlassung gewesen ist, die darin enthaltene erhabene Schilderung der Macht und Würde des Menschen bestimmt auf den Einen Menschen, Jesum Christum, zu beziehen. Wenigstens ist so viel wohl sicher, daß bei der Beziehung der Stelle auf ihn man den Ausdruck Menschensohn bestimmt als Bezeichnung seiner Person, des Messias, gefaßt hat, und eben so denn auch das ihm parallele *ἄνθρωπος* im vorhergehenden Gliede. In Beziehung auf den Messias ist dann aber jener Ausruf sonder Zweifel mehr auf die zuerst angedeutete Weise gefaßt worden, als Ausruf des Erstaunens über seine Größe und Würde. Und so würde in unserem Briefe auch die Lesart *τὶ* zu fassen sein, welche sich im recipirten Texte und in den bisherigen Ausgaben findet. Dafür habe ich aber mit Lachmann *τὶς* aufgenommen. So hat cod. C von der ersten Hand, ein Lektionarium aus dem 11ten Jahrh. und Damasc., so wie die Lateinische Uebersetzung der codd. Claromont. u. Sangerman. nebst Toletan. und die Koptische Uebersetzung. Eben so hat aber auch der Alexandrinische Codex der LXX, mit dessen Lesarten die Citate unseres Verfassers überhaupt so überwiegend zusammentreffen. Höchst wahrscheinlich hat der Schriftsteller auch hier schon in seinem Codex der LXX das *τὶς* vorgefunden; und das konnte er dann noch um so eher in bestimmter Beziehung auf den von ihm gemeinten Menschen und Menschensohn, Jesum Christum, auffassen, dessen der himmlische Vater mit so besonderem Wohlgefallen und Fürsorge eingedenk sei. — Die Conjunction *ἦ* haben die LXX zur Verbindung der beiden Glieder

statt des Hebräischen 7 gesetzt; sie hätten gleichfalls ohne irgend wesentliche Veränderung des Sinnes καὶ setzen können. Doch folgt daraus nicht, daß das ἦ hier ganz und gar gleicher Bedeutung ist wie das καὶ sein würde, s. darüber *Fritzsche ad Marc. 7, 12 p. 275 sqq.* Winer's Gr. S. 57, 3 p. 370. Hier gibt besonders bei der Beziehung der Stelle auf den Erlöser das ἦ einen etwas anders modificirten Gedanken als καὶ, und jenes erscheint selbst als das Angemessenere. Es gestaltet sich da nämlich so: wer ist der Mensch, oder — gleichsam um einen bestimmteren Ausdruck zu setzen — der Menschensohn, dessen du mit deiner väterlichen Fürsorge so eingedenk bist. — Daß μιμνήσκεσθαι, Hebr. זָכַר, hier von dem Eingedenksein durch die That gemeint ist, ergibt sich von selbst; und somit ist es hier dem Sinne nach dasselbe was ἐπισκέπτεσθαι. Dieses Verbum, welches eigentlich bedeutet: hinblicken nach etwas, um sich darnach umzusehen, es in Betracht zu ziehen dergl., wird bei Griechen namentlich öfters vom Arzte gebraucht, der sich nach dem Kranken umsieht (s. *Wetstein* z. Matth. 25, 36); viel häufiger ist der Gebrauch dieses Wortes im Hellenistischen, LXX gewöhnlich für זָכַר, jedoch fast nur wenn dieses in gutem Sinne steht, von einem Hinschauen um sich jemandes anzunehmen, für ihn zu sorgen dergl., während, wenn es in schlimmem Sinne steht, von einem Ansehen in feindlicher Absicht, namentlich von Gott um zu strafen, die LXX dieses Verbum nur sehr selten gesetzt haben, ganz gewöhnlich andere Verba (namentlich ἀποδίδωμι und besonders ἐκδικέω). Im N. T. kommt ἐπισκέπτεσθαι auch nur in gutem Sinne vor.

B. 7. Ἠλλάττωσας — ἐστεφάνωσας αὐτόν. Diese beiden Glieder bilden im Psalm die beiden parallelen Glieder des 6ten Verses. Davon lautet das erste im Hebräischen: וְתַחֲפִירָהוּ מֵעַט מֵאֵלֶיהֶם. Grammatisch läßt sich

dieses auf zweiseitige Weise fassen, ohne daß für den Sinn ein wesentlicher Unterschied entsteht. Man kann **ענין** adverbialiter nehmen oder als Adjektivum. Im ersteren Falle müßte man bei der Erklärung des Verbi **ענין** von der intransitiven Bedeutung des **ענין** ausgehen: fehlen, geringe sein, abnehmen; es wäre dann: Du ließeßt ihn nur ein wenig geringer sein, nachstehen gegen Gott. Doch natürlicher ist hier die andere Fassung, wo man von der transitiven Bedeutung von **ענין** ausgehen muß, worin es auch häufiger vorkommt, mit einem Akkusativ des Objekts: etwas entbehren, Mangel woran leiden. Darnach konnte das Piel mit einem doppelten Akkusativ, der Person und Sache, gesagt werden: jemanden etwas entbehren machen oder lassen; und dann gestaltet es sich hier so: du ließeßt ihn nur Weniges entbehren vor Elohim, in Vergleich mit Elohim, begabtest ihn fast gleich herrlich wie Elohim. Unter **מלאכים** verstehen Manche, wie schon die LXX und der Chaldäische Paraphrast — von den neuesten Auslegern noch Clausz und Ruinöl — Engel. Doch ist das dem Sinne des Dichters sicher nicht gemäß. Es ist das Wort überhaupt in diesem Sinne, von Engeln, in bestimmtem Unterschiede von der Gottheit selbst, gar nicht gebräuchlich. Nur in dem — wohl nicht sehr frühzeitigen — Ps. 82 steht es wahrscheinlich in Beziehung auf die untergeordneten himmlischen Wesen, die als Diener den göttlichen Thron umgeben, die sonst **בני האלהים** oder **בני אלהים** heißen, und der Sache nach von den Engeln nicht unterschieden sind (Ps. 1: **בְּקִרְבֵּי אֱלֹהִים**; Ps. 6: **אֱלֹהִים אֲנִי**). Aber auch dort ist selbst bei dieser Auffassung der Ausdruck allgemeiner und umfaßt die sämtlichen himmlischen Wesen, so daß auch der höchste Gott selbst nicht eigentlich ausgeschlossen ist. An unserer Stelle ist diese Auffassung, wornach das Wort gegen den herrschenden Sprachgebrauch bestimmt von

den Engeln verstanden wird, um so weniger zulässig, als ohne Zweifel schon hier, wie bereits von anderen Auslegern bemerkt ist, eine im Folgenden unverkennbare Beziehung auf die Geschichte der Schöpfung des Menschen Genes. 1, 26 stattfindet, den Gott nach seinem Bilde geschaffen habe. So haben wir denn אֱלֹהִים hier wohl sicher in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes zu fassen. Dagegen kann der Umstand am wenigsten entscheiden, daß Jehovah selbst hier angeredet ist, man also, wenn אֱלֹהִים von Gott gemeint wäre, eher das bloße Pronomen erwarten würde; denn grade in Beziehung auf die Gottheit findet es sich im Hebräischen öfters, daß in Sätzen, wo sie Subjekt oder Objekt ist, das Nomen selbst noch wiederholt wird, wo das bloße Pronomen ausreichen würde; z. B. Gen. 5, 1: „als Gott den Menschen „schuf, machte er ihn nach der Ähnlichkeit Gottes.“ Vergl. 1, 27. Aber das ist nicht außer Acht zu lassen, daß אֱלֹהִים bei den Hebräern eigentlich immer ein allgemeinerer und unbestimmterer Begriff ist als Jehovah, und an sich nicht so bestimmt wie dieses den einen höchsten von den Israeliten verehrten Gott bezeichnet, sondern die Gottheit im Allgemeinen, ohne Rücksicht darauf, ob eine Einheit oder Mehrheit von Wesen. So lautet denn auch hier אֱלֹהִים allerdings etwas weniger bestimmt, als der Fall sein würde, wenn יְהוָה gesetzt wäre. Und so wie, wenn es Genes. 1, 26 heißt, Gott habe gesagt: „Lasset uns Menschen machen nach unserm „Bilde, nach unserer Ähnlichkeit,“ diese kommunikative Redeweise ohne Zweifel darauf beruht, daß der höchste Gott gedacht wird umgeben und redend zu anderen himmlischen Wesen, welche obwohl ihm untergeordnet an der Gottheit mit theilnehmen, so daß zugleich auch nach ihrem Bilde der Mensch erschaffen werden soll: so könnte man annehmen, daß auch hier אֱלֹהִים in solcher Allgemeinheit stände, daß die unterge-

ordneten himmlischen Wesen mit darunter befaßt werden, nicht grade bestimmt von Jehovah, dem höchsten, von Israel verehrten Gotte, sondern von der Gottheit überhaupt. Auf jeden Fall aber soll dieses Glied, wie das folgende ihm parallele, die eminente, der Gottheit nahe kommende Würde aussprechen, welche der Schöpfer der Menschheit verliehen habe. Sicher falsch ist daher, wenn manche Ausleger den Worten auch nach dem ursprünglichen Zusammenhange in dem Psalm den Sinn unterlegen, daß sie sich auf einen Zustand der Erniedrigung bezögen, der dem Menschen für eine Zeitlang angewiesen sei, in Gegensatz gegen einen Zustand der Erhöhung, der ihm für eine zukünftige Zeit bestimmt sei. Sie fassen denn nicht bloß das מַלְאָכָא bestimmt von Engeln, sondern auch das וַיְהִי in Beziehung auf die Zeit: du hast ihn auf kurze Zeit geringer gemacht als die Engel — nämlich indem du ihn der Sterblichkeit hast anheim fallen lassen, während er dereinst den Engeln gleich sein wird. 'Allein obgleich וַיְהִי auch von der Zeit gebraucht wird, so liegt doch schon der ganze so gewonnene Gedanke von einer nur kurze Zeit dauernden und darnach aufzuhebenden Unterordnung des Menschen unter die Engel der alttestamentlichen Anschauung keineswegs so nahe, daß, wenn David ihn hätte aussprechen wollen, er ihn nicht sollte deutlicher und bestimmter ausgedrückt haben. Offenbar hat auch das zweite parallele Glied des Verses durchaus gar nicht den Anschein irgend eines Gegensatzes gegen das erste; und so führt auch das darauf, daß das erste selbst als Ausdruck der ausgezeichneten Würde und Macht zu nehmen ist, welche dem Menschen vom Schöpfer verliehen sei. Anders gestaltet sich indessen das Verhältniß in der Anführung der Stelle in unserm Briefe nach LXX und in der Beziehung auf den Messias. — Die LXX haben וַיְהִי durch βραχύ τι gegeben. Dieses ließe sich an und für sich auch wohl in

demselben Sinne nehmen, wie das Hebräische gemeint ist, bloß graduell, in Beziehung auf Maasß, Würde, dergl. So Hippocrat. de natur. hom. I: τὸ μὲν ὅλον βιβλίον . . . σχεδὸν εἰς χ' στίχους ἢ βραχύ τι ἦτιον ἐκτεταμένον. Thucyd. (nach Stephanus): βραχύ τι εἶναι καὶ οὐδενὸς ἄξιον. Und LXX 1 Sam. 14, 29: ἐγενεσάμην βραχύ τι τοῦ μέλιτος τούτου. Joh. 6, 7: ἵνα ἕκαστος αὐτῶν βραχύ τι λάβῃ. Philo in Flacc. §. 10. p. 976. C: ἔστι καὶ ἐν ἀτιμίᾳ βραχύ τι τῶν εἰς ἐπιτιμίαν εὐρεῖν. Doch wird es besonders in Beziehung auf Raum und Zeit gebraucht. Thucyd. 1, 63: βραχὺ μὲν τι προῆλθον ὡς βοηθήσοντες. 2 Sam. 16, 1: καὶ Δαυὶδ παρήλθε βραχύ τι ἀπὸ τῆς Ρώης. Act. 27, 28: βραχὺ δὲ διαστήσαντες καὶ πάλιν βολίσαντες (wahrscheinlich: nachdem sie eine kurze Zeit hatten dazwischen treten lassen). Ib. 5, 34: ἐκέλευσεν ἔξω βραχύ (τι) τοὺς ἀνθρώπους ποιῆσαι. Jes. 57, 17: δι' ἁμαρτίαν βραχύ τι ἐλύπησα αὐτόν. An unserer Stelle haben nun wohl die LXX es in der Beziehung auf den Menschen überhaupt auf die erste Weise gemeint, in demselben Sinne, wie das Hebräische וַיִּזְכֹּר gemeint ist, bloß graduell. Dagegen glaube ich können wir wohl mit der größten Wahrscheinlichkeit annehmen, daß der Verfasser unseres Briefes in der Beziehung der Stelle auf den Messias es hier wie B. 9 von der Zeit genommen und es darauf bezogen hat, daß der Sohn Gottes, der seinem eigentlichen Wesen nach über die Engel erhaben war, indem er um die Menschen zu erlösen ihres Gleichen ward, dadurch unter die Engel erniedrigt worden sei, bis er, nachdem er sein Werk auf Erden vollbracht, zur Rechten des Vaters erhöht ward. So ist denn das βραχύ τι hier von der Zeit gemeint, welche das Leben des Erlösers auf Erden nebst seinem Tode dauerte, bis zu seiner Himmelfahrt. Auf die letztere wird, wie sich aus B. 9 deutlich er-

gibt, die im folgenden Gliede erwähnte Krönung mit Ehre und Herrlichkeit bezogen; was auch wiederum diese Auffassung des $\beta\rho\alpha\chi\upsilon\ \tau\iota$ im vorhergehenden Gliede in Beziehung auf die Zeit wahrscheinlich macht.

1. Calvin: — videtur apostolus verba trahere in diversum sensum, quam intellexerit David. Nam $\beta\rho\alpha\chi\upsilon\ \tau\iota$ videtur ad tempus referre, ut sit paulisper, et imminutionem intelligit, quum exinanitus fuit Christus, et gloriam ad resurrectionis diem restringit, quum David generaliter extendat ad totam hominis vitam. (Wenn er dann aber fortfährt: Respondeo, non fuisse propositum apostolo, genuinam verborum expositionem referre; nihil enim est incommodi, si allusiones in verbis quaerat ad ornandam praesentem causam cet., so ist das in diesem Falle schwerlich die richtige und genügende Erklärung). Wie Calvin unterscheiden auch Schlichting, Grotius, Hammond, Limborch, Semler, und die meisten neueren Ausleger sowohl des Psalters als unseres Briefes, auch Klee. Die Beziehung bloß auf die Zeit, auch nach dem Sinne des David, wird unter Anderen von Beza, Gerhard, Calov, Peirce, Michaelis u. a., wie unter den Auslegern des Psalms von Venema, Döderlein, Clausz u. a. festgehalten. Dagegen Ruinöl auch in unserem Briefe die graduelle Auffassung für die richtige hält, und eben so Heinrichs, Wahl, Bretschneider.
2. Daß $\omega\gamma\gamma$ im Psalm nicht auf die Zeit zu beziehen, und eben so $\omega\gamma\gamma$ nicht von Engeln zu verstehen sei, behauptete auch schon der bekannte Französische Theolog Jakob Faber (le Fevre) Stapulensis in seiner Paris 1512 herausgegebenen Lateinischen Bearbeitung der Paulinischen Briefe (Uebersetzung mit Commentar); wobei er aber glaubte, daß auch der Verfasser unseres Briefes (Paulus) es nicht anders gemeint habe, daß aber der Fehler von dem Griechischen Uebersetzer des Briefes herrühre. Er fand dabei besonderen Widerspruch von Seiten des Erasmus, in dessen Annotatt. ad

N. T. sich eine umständliche Bestreitung seiner Ansicht findet; s. darüber auch *Rich. Simon Hist. crit. des commentat. du N. T. p. 491 sqq.*

3. Das Verbum ἐλαττώ, ἐλαττοῦμαι ist bei den besten Griechischen Schriftstellern in Gebrauch (als Plato, Demosthenes, Thukydides u. a. (s. Stephan.), und so denn auch bei Späteren (als Diodor. Sik., Porphyr. u. a.). Im N. T. findet es sich außer dem noch auf dieses Citat sich beziehenden B. 9 nur noch Joh. 3, 30; aber oft LXX u. so auch bei Philo, worüber s. Lösner *ad h. l. u. ad Joh. l. l.* Für unsere Stelle vergl. besonders *De Opif. §. 29. p. 20 A: ἡ γὰρ μέντοι μὴδ' ἐκείνο ἀγνοεῖν, ὅτι οὐ παρ' ὅσον ὑστατον γέγονεν ἄνθρωπος διὰ τὴν τάξιν ἡλάττωται.*

Das zweite Glied — im Hebräischen וְכָבוֹד וְהָדָר תַּעֲטִירָהּ, mit Herrlichkeit und Majestät umgibst du ihn — setzt im Psalm die Schilderung der Herrlichkeit, womit der Schöpfer ursprünglich den Menschen begabt habe, nur fort, und bildet für den Sinn eine synonyme Parallele zu dem ersten. Anders gestaltet sich jedoch das Verhältniß hier in der Beziehung auf den Messias. Hier ist dieses Glied vom Schriftsteller ohne Zweifel als einen Gegensatz gegen das vorige bildend gefaßt, und von der auf die Erniedrigung gefolgten Erhöhung des Messias zur Rechten des Vaters verstanden, und dabei denn das στεφανοῦν, was nach dem Sprachgebrauche (cf. 2 Tim. 2, 5) nicht ferne lag, von einem Krönen zur Belohnung als eines siegreichen Streikers genommen; welcher Begriff nach der ursprünglichen Beziehung des Psalms nicht darin liegt. Uebrigens findet sich δόξα καὶ τιμὴ auch im N. T. öfters mit einander verbunden, als Rom. 2, 7. 10. 1 Petr. 1, 7. Apoc. 4, 9, oder umgekehrt τιμὴ κ. δόξα, als 1 Tim. 1, 17. 2 Petr. 1, 17. Apoc. 5, 12. 13; in beiderlei Verbindung auch bei klassischen Schriftstellern; s. Wetst. 3. Rom. 2, 7.

Jetzt folgt LXX: καὶ κατέσκησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου, entsprechend dem Hebräischen $\text{וַיִּשְׁכַּחֲמוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדָיו}$, als erstes Hemistich von B. 7. Eben so in unserm Briefe im recipirten Texte. Hier hat jedoch dieses Glied bedeutende Autoritäten gegen sich. Es fehlt nach Griesb. in mehr als 50 Griechischen Handschriften, (wozu noch 5 später von Matthiä verglichene kommen), und darunter B D (cod. E hat es zwar; doch ist es von einer späteren Hand wieder gestrichen, ohne Zweifel nach Vergleichung einer andern Handschrift); eben so bei Chrys. Damasc. Oecum. Theophyl. Auch der alten Syrischen Uebersetzung gehört es wahrscheinlich nicht ursprünglich an; wenigstens fehlt es in mehreren Ausgaben und Handschriften, und in der Philoxenianischen ist es mit einem Asteriskus bezeichnet. Daher hält schon Mill Proleg. 1376. 1421 die Worte hier für unecht, und betrachtet sie als ein späteres Einschiesel aus dem Psalme selbst. Eben so urtheilen Wetstein, Michaelis, Griesbach, Matthäi (welche beide die Worte aus dem Texte entfernt haben), Dindorf, Heinrichs, Schott, Schulz, Böhme, Ruinöl, Klee. — Knapp und Lachmann haben sie eingeklammert. Ich bin früher für die Beibehaltung dieser Worte gewesen ^{a)}, und nachmals lange schwankend. Doch neige ich mich jetzt entschieden für die Verwerfung derselben, und habe sie auch in dem Texte und der Uebersetzung ausgelassen. Es sind zu bedeutende und alte Zeugen, welche sie auslassen, und niemand wird wohl in Abrede stellen, daß sich hier viel leichter begreift, daß dieselben, wenn sie ursprünglich fehlten, durch spätere Abschreiber oder Leser aus dem Psalme selbst nach LXX konnten auch in den Text unseres Citats eingerückt

a) So bei Abfassung von Thl. I. S. 364.

werden, als daß dieselben, wenn sie in unserm Briefe ursprünglich mit standen, hätten ausfallen können. Von den Umständen, wodurch dergleichen Auslassungen gewöhnlich veranlaßt werden, findet hier keiner statt; es müßte durch ein rein zufälliges Versehn eines alten Abschreibers geschehen sein, und sich von da an denn weiter fortgepflanzt haben; was indessen doch immer wenig wahrscheinlich ist. Es fragt sich aber, wie wir uns erklären sollen, daß der Verfasser unseres Briefes die Worte nicht mitaufgenommen habe. Böhm meint, er habe sie absichtlich ausgelassen, weil sie — gegen seinen Zweck — zu deutlich von einer irdischen Herrschaft zu reden schienen. Doch ließen sie sich eben so wohl von geistiger Herrschaft auffassen, wenn diese einmal in bestimmtem Unterschiede von irdischer sollte verstanden werden, als das folgende Glied. Auf der andern Seite aber glaube ich auch nicht, daß die Auslassung in Folge eines Gedächtnisfehlers geschehen sei; dazu bietet das Citat im Uebrigen eine zu genaue Uebereinstimmung mit der Psalmstelle dar; wozu kommt, daß unser Verfasser dergleichen etwas längere Stellen der Schrift, wie ich glaube erwiesen zu haben ^{a)}, nicht bloß aus dem Gedächtnisse anzuführen pflegt. Der Grund ist wohl der, weil dieses Glied, obwohl an sich auch in der Beziehung der Stelle auf den Messias nicht unpassend, dem Verfasser doch hier für seine Argumentation nicht bequem war. Er argumentirt im Folgenden aus den diesem Gliede unmittelbar vorhergehenden beiden (ἡλάττωσας . . . ἑστεφάνωσας αὐτόν) und dem demselben folgenden (πάντα . . . ποδῶν αὐτοῦ); den Inhalt jener beiden betrachtet er als in der Person Christi bereits erfüllt und nachweisbar, und folgert daraus, daß auch was dieses letzte aussagt, daß ihm Alles

a) S. Ihl. I. Num. 486. 487.

unterworfen werde, und was sich bis jetzt noch nicht zeige, sich in ihm erfüllen werde. Dieses konnte aber nicht von einer Herrschaft Christi überhaupt gemeint sein; diese besaß er jedenfalls wieder seit seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters, wo er mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt war, sondern von der vollständigen Ausbreitung der Herrschaft über Alles. Und da nun das in dem πάντα ἐπέταξας κ. τ. λ. jedenfalls bestimmter ausgesprochen war, als in dem κατέσκησας κ. τ. λ., und bei diesem Letzteren nach der hier befolgten Auffassung vielmehr zweifelhaft und streitig erscheinen konnte, ob es zu dem gehöre, was in Christo schon erfüllt war, oder zu dem, dessen Erfüllung noch zu erwarten sei, da es mit gleichem Rechte nach beiden Seiten hin bezogen werden konnte, so kann eben das wohl den Schriftsteller veranlaßt haben, dieses mittlere Glied, wovon er bei seiner Argumentation keinen Gebrauch machen wollte, auch in der Citation der Stelle selbst auszulassen.

Die letzten Worte des Citats, womit in unseren Ausgaben des N. T. so unpassend ein neuer Vers beginnt: πάντα ποδῶν αὐτοῦ, bilden im Psalm (Hebräisch: כַּדְּרֵי רַגְלָיו תַּחַת כְּתֹרֶם הַכֶּשֶׁף) das zweite, dem ersteren eben besprochenen parallele, Hemistich von V. 7, und beziehen sich dort, wie dieses, auf die dem Menschen vom Schöpfer verliehene Herrschaft über die Erde, und namentlich über die sämmtlichen Thiere der Erde, wie das in den beiden folgenden Versen des Psalms weiter ausgeführt ist. Auf noch viel eminentere Weise aber faßt dieses der Verfasser unseres Briefes, indem er, wie schon angedeutet, das πάντα urgirt, und es auf eine Herrschaft über das ganze Universum mit Einschluß der Engel deutet, als dem Menschensohne κατ' ἐξουσίαν in der neuen Ordnung der Dinge bestimmt. Nicht unpassend erinnert schon P r i m a s i u s an den Ausspruch des Herrn

selbst nach seiner Auferstehung Matth. 28, 18: ἐδόθη μοι
πάντα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.

Daran knüpft nun aber der Schriftsteller, seine weitere
Argumentation. Wie ich glaube, daß deren Ziel und Gang
im Allgemeinen aufzufassen sei, habe ich schon oben S. 227 sq.
angedeutet. Doch bietet dieselbe, auch abgesehen davon, daß
sie unvollendet abbricht (B. 9), in ihrer Ausführung nicht
geringe Schwierigkeiten dar; so daß um so weniger zu ver-
wundern ist, daß dieselbe nicht von allen Auslegern auf die-
selbe Weise gefaßt und ergänzt wird. Was die Anknüpfung
der Argumentation an das Vorhergehende durch γὰρ betrifft:
ἐν γὰρ τῷ ὑποτάξαι κ. τ. λ., so ist schon Ehl. I S. 330 sq.
bemerkt, daß diese Partikel von dem Verfasser überhaupt sehr
reichlich gesetzt wird, auch in Fällen, wo man eher eine an-
dere Partikel erwarten würde. Doch können wir auch unter
solchen Umständen wohl voraussetzen, daß im Gedanken des
Schriftstellers ein Causalverhältniß stattfindet, wenn auch ein
etwas entferntes und verstecktes. So ist es auch hier, wo
das γὰρ wohl insofern gesetzt ist als der Verfasser hier den
Grund angeben will, weshalb aus der angezogenen Psalm-
stelle folge, daß die neue Ordnung der Dinge nicht Engeln
unterworfen sein könne, weil nämlich ihr zufolge Gott Alles
dem Menschensohne unterworfen hat. Es geht dieses dem-
nach wieder auf B. 5 zurück ^{a)}. — Daß bei ὑποτάξαι und
ὑπέταξεν das Subjekt nicht David ist, der menschliche
Verfasser jenes Psalms, wie Heinrichs meint, sondern
Gott, von dem es darin heißt: ὑπέταξας κ. τ. λ., ist sicher,

a) Daß das γὰρ hier nicht, wie Michaelis ad Peirc. will,
fragend kann gefaßt werden, bedarf keines Beweises, und
jenes ist auch von ihm selbst später nicht wiederholt wor-
den.

wenn gleich auch jenes an sich nicht unpassend sein würde, vorausgesetzt, daß der Dichter als inspirirter Schriftsteller betrachtet wird; wie es wohl in der Paulinischen Argumentation über dieselbe Stelle gemeint ist, welche vielleicht unserm Verfasser vor Augen geschwebt hat, 1 Cor. 15, 27: ὅταν δὲ εἴπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. Nicht ohne Schwierigkeit ist aber hier die Beziehung des dreifachen αὐτῷ in diesem und dem folgenden Satz^{a)}; und das hängt denn zum Theil mit der Weise zusammen, wie die Argumentation des Verfassers hier aufgefaßt wird, und hat darauf wieder Einfluß. Manche Ausleger sehen es so an, als ob der Schriftsteller hier erst einen eigentlichen Beweis liefern wolle, daß der Mensch und Menschensohn, von dem im Psalm die Rede sei, nicht von dem Menschen im Allgemeinen oder irgend einem einzelnen Menschen vor Christo könne verstanden werden, sondern nur von dem Einen Menschen Jesu, oder daß in ihm wenigstens das von dem Menschengeschlechte im Allgemeinen Ausgesagte

a) Lachmann hat das erste αὐτῷ eingeklammert, wohl nur durch ein Versehen; es ist zwar, was bei Griesb. u. Wettst. nicht bemerkt ist, in der Lat. Uebers. von cod. D E ausgelassen und so bei Ambros. de Fid. l. IV. c. 11. Doch kann das nach den Grundsätzen jener Ausgabe kein hinreichender Grund zu diesem Verfahren sein. Jene Lateincodices drücken auch das zweite αὐτῷ nicht aus (Subjiciendo autem omnia nihil reliquit non subjectum), und darin stimmen sie mit der Syr. Uebers. überein, ohne daß ich glaube daß darauf etwas Besonderes zu geben ist; so wenig als darauf daß das dritte αὐτῷ B u. Theophyl. gegen sich hat. Ich vermute aber, daß Lachm. dieses dritte hat einklammern wollen. — Daß derselbe ἐν τῷ γὰρ statt ἐν γὰρ τῷ aufgenommen hat, beruht auf B D 23. 53. und ist jenes vielleicht das ursprüngliche.

allein seine vollständige Erfüllung finde; wo man denn das dreifache αὐτῷ auf den Menschen überhaupt oder im Allgemeinen bezieht. So namentlich Ruinöl, und so früher Schlichting, Grotius, Pareus, Michaelis Paraphr., Zachariä, Ernesti. Mit Recht aber hat gegen eine solche Auffassung schon Calvin bemerkt, daß derselbe Umstand, der dann gegen die Beziehung des Menschen und Menschensohnes im Psalm auf den Menschen im Allgemeinen geltend gemacht würde, daß dem Menschen noch nicht Alles unterworfen sei, auch bei der Person Jesu stattfinde, da ja auch ihm zur Zeit noch nicht Alles unterworfen erscheine. Aber auch davon abgesehen hat diese Auffassung des αὐτῷ etwas Gezwungenes und Unnatürliches, und ist um so weniger wahrscheinlich, da wir schon nach dem Gebrauche, den Paulus von dieser Psalm-Stelle macht (s. S. 241) vermuthen können, daß auch unser Verfasser die messianische Bedeutung derselben ohne weiteres angenommen und auch bei seinen Christlichen Lesern als nicht in Frage stehend habe voraussetzen können. Schon aus diesem Grunde kann ich daher auch eine andere Auffassung nicht für richtig halten, welche davon ausgeht, daß der Mensch und Menschensohn nicht bloß im Sinne des Psalmisten, sondern auch in dem unseres Schriftstellers von dem Menschen im Allgemeinen zu verstehen sei, nämlich von dem Menschen des neuen Bundes, und daß die Rede sei von der diesem in der οἰκουμένην μελλούσῃ bestimmten Herrschaft über alle Dinge, zu der bis dahin schon Christus als ἀρχηγός gelangt sei, als Bürge für uns daß auch wir derselben werden theilhaftig werden. So Beza, Michaelis Anm. z. N. T., Storr. Es wird von diesen Auslegern auch ganz übersehen, was doch nach dem Folgenden unverkennbar scheint, daß der Schriftsteller die beiden Glieder des Psalms δόξῃ — εἰσεφ. α. und πάντα ὑπέτα-

ἕας κ. τ. λ. keineswegs als gleichbedeutend faßt, sondern jenes
 als schon erfüllt (in Jesu), dieses aber als seiner Erfüllung
 noch harrend. Auf keinen Fall ist zu glauben, daß der Verfasser
 die Deutung der Stelle auf den Menschen des neuen Bundes im
 Allgemeinen dergestalt als recipirt voraussetzen konnte, daß er
 hätte in Beziehung auf ihn ohne weiteres mit dem Pronomen
 αὐτῷ fortfahren können. Weit eher läßt sich das von der
 im engern Sinne messianischen Deutung glauben. Und so
 sind denn manche Ausleger der Meinung, das dreifache Pro-
 nomen beziehe sich ohne weiteres auf die Person des Erlösers,
 Jesu Christi, in Beziehung auf den der Schriftsteller die Psalm-
 Stelle sicher gefaßt wissen wollte; so namentlich Calvin, Ger-
 hard, Seb. Schmidt, Calov, Wittich, Peirce, Schulz,
 Kleu. a. Allein alsdann verursacht wiederum das Folgende, V.
 9, Schwierigkeit, wie richtig schon Bez. a bemerkt hat. Denn wenn
 schon das αὐτῷ sich ohne weiteres auf die Person Jesu bezöge,
 so hätte nachher die Argumentation in anderer Weise fortgeführt
 werden müssen, etwa βλέπομεν δὲ αὐτὸν ἤδη βραχὺ τι παρ'
 ἀγγέλους ἡλαττωμένον καὶ . . . ἐστεφανωμένον κ. τ. λ.
 So wie es dagegen hier lautet: τὸν δὲ . . . ἡλαττωμένον
 βλέπομεν Ἰησοῦν . . . ἐστεφανωμένον κ. τ. λ., hat es
 doch ganz den Anschein, als ob erst hier die Person bezeich-
 net werde, an die bei jenem Menschen und Menschensohne zu
 denken sei. Sonst müßte man nothwendig wenigstens der
 Vermuthung von Schulz beitreten, daß Ἰησοῦν unecht sei.
 Da dieses indessen durchaus alle Zeugen für sich hat, so
 glaube ich müssen wir die Erklärung wohl noch ein wenig
 modificiren, und zwar auf folgende Weise, die ich auch von
 Masch in s. paraphrast. Umschr. befolgt finde. Der Ver-
 fasser geht bei der Anführung der Psalm-Stelle allerdings
 nach dem Vorgange des Apostels Paulus ohne weiteres von
 der Annahme aus, daß sie von dem Menschensohne κατ' ἔξο-

χὴν handle; und auf ihn ist auch das αὐτῶ B. 8 zu beziehen, nur noch nicht bestimmt auf die Person Jesu, in welchem dieser Menschensohn erschienen war. Es wird darnach in dem zweiten Gliede von B. 8 (ἐν γὰρ . . . ἀνυπότακτον) aus der eben angeführten Schriftstelle das gefolgert, daß dem Menschensohne κατ' ἐξοχὴν, dem von allen frommen Israeliten mit solcher Sehnsucht erharreten Messias und Sohne Gottes, alle Dinge in der neuen Weltordnung, daß ihm die οἰκουμένη μέλλουσα ganz und gar werde unterworfen werden. Das Folgende νῦν δὲ οὕτω . . . ὑποτεταγμένα, wir sehen ihm, dem Messias und Sohne Gottes, noch nicht Alles unterworfen, es zeigt sich noch so Vieles, was seinem Regimente nicht gehorcht, ist eine Art Einwurf, den der Verfasser selbst hier hinstellt, indem er sich in die Seele wohl vieler seiner Leser hineindenkt, welche bei ihrem fleischlich Judaisirenden Charakter auf die Erscheinung des Messias möglichst bald den vollen Sieg desselben über alles ihm und dem Volke Gottes Widerstrebende, und die vollständige Unterwerfung der ganzen Welt unter sein glorreiches Regiment folgend erwarteten, und welche daher, wenn sie sich auch früher hatten in die Christliche Gemeinde aufnehmen lassen, doch theilweise wohl irre werden konnten, ob der von den heiligen Propheten verheißene Messias in der That schon erschienen sei. Und darauf beginnt denn die belehrende und tröstende Entgegnung des Schriftstellers B. 9, der bemerktlich macht, daß die — nach seiner Citation unmittelbar vorhergenannte — Krönung mit Herrlichkeit und Ehre bereits eingetreten sei, und zwar in der Person desselbigen Jesu, der vorher, wie gleichfalls dort vom Menschensohne ausgesagt ist, ein Kleines unter die Engel erniedrigt sei; indem er, wie schon früher bemerkt, die Leser daraus den Schluß ziehen läßt, daß sich in demselben künftig auch der

letzte Theil der Aussage jener Schriftstelle erfüllen werde, die Unterwerfung aller Dinge unser seine Füße.

1. Cameron, Böhme, Klee fassen die Tendenz dieser Argumentation ganz anders, nämlich so: aus der Erscheinung, daß die gegenwärtige Weltordnung dem Menschensohne — dem Menschen überhaupt (Cameron) oder dem Sohne Gottes (Böhme, Klee) — nicht unterworfen sei, folge daß der Ausspruch des Psalmes von der Unterwerfung aller Dinge unter seine Füße sich auf die zukünftige beziehe. Dieser Auffassung scheint allerdings die Weise, wie das $\nu\nu\ \delta\epsilon\ \omicron\upsilon\pi\omega\ \delta\omicron\upsilon\omega\mu\epsilon\nu$ x. r. l. sich an das vorhergehende Glied anschließt, günstig zu sein. Allein sie ist überhaupt nur dann statthast, wenn man die $\omicron\iota\chi.$ $\mu\epsilon\lambda.$ B. 5 als etwas rein Zukünftiges faßt, nicht von einer Ordnung der Dinge, die schon jetzt und schon damals begonnen hatte, was wie wir gesehen schwerlich dem Sinne des Schriftstellers gemäß ist, und wie auch Klee selbst es dort nicht faßt. Dazu kommt dieses. Bei jener Auffassung würde die Argumentation des Schriftstellers schon mit B. 8 zu Ende sein; hinter $\nu\nu\ \delta\epsilon\ \omicron\upsilon\pi\omega\ \delta\omicron\upsilon\omega\mu\epsilon\nu$. . . $\dot{\iota}\pi\omicron\tau\epsilon\tau$ wäre bloß als Schlusssatz zu ergänzen: folglich muß es die $\mu\epsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \omicron\iota\chi.$ sein, von deren Unterwerfung jener prophetische Ausspruch redet. Dann sieht man aber keine Veranlassung daran anzuknüpfen, was wir B. 9 lesen; man müßte es sich denn so denken, daß im Vorhergehenden auch in dem $\alpha\upsilon\tau\omega$ doch noch unbestimmt gelassen wäre, wer jener Mensch und Menschensohn sei, und dieses nun in B. 9 nachgewiesen werden sollte; da würde denn aber auch hier wieder die Ziehung des Schlusses dem Leser überlassen sein. Es würde also dann eine doppelte Argumentation stattfinden: 1) daß die $\mu\epsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \omicron\iota\chi.$ es sei, die dem Menschen solle unterworfen werden; 2) daß dieser Menschensohn Jesus sei; und die eine wie die andere unvollendet, abgebrochen. Es wird also durch eine solche Auffassung die Schwierigkeit der Stelle offenbar nur vermehrt; und einfacher ist die von uns befolgte Auffassung, wornach der Schriftsteller

darüber, ob die im Psalm ausgesprochene Unterwerfung aller Dinge unter den Menschensohn von dieser oder jener Weltordnung zu verstehen sei, gar nicht argumentirt, sondern ohne weiteres voraussetzt, daß die μέλλουσα οἰκ. gemeint sei, der — in dem von uns angenommenen Sinne — die Erscheinung des Menschensohnes überhaupt angehört.

2. Das zweite αὐτῷ ist, wie richtig Böhm e bemerkt, grammatisch nicht mit ἀφῆκεν zu verbinden, sondern mit ἀνυπότακτον. Dieses Wort selbst, das der späteren Gracität angehört, steht hier einfach für: nicht unterworfen, nicht unterthan. So Arrian. Epictet. II, 10: ταύτῃ (dem menschlichen Willen) τὰ ἄλλα ὑποτεταγμένα, αὐτῇ δ' ἀδούλωτον καὶ ἀνυπότακτον. Porphy. Oneirot. 196: ἀνυπότακτος ἔσται πᾶσιν. So auch Philo Quis rer. div. haer. §. 1. p. 482. B: ἀνυποτάκτῳ πορρῆ χρῆσθαι (die frei ist, keinen bestimmten Regeln und Gesetzen unterworfen). Dann wird es aber auch gebraucht von dem der nicht sich unterwerfen will, für ungehorsam, störrisch; so Symm. 1 Sam. 2, 12: υἱοὶ ἀνυπότακτοι; und so Tit. 1, 6. 10. 1 Tim. 1, 9.

3. Οὐδέν α. φ. α. ἀνυπ. Primas f.: nec coelestia videtur excepiisse nec terrestria. — So fassen auch Estius, Cameron, E. J. Schmid, Schulz, Böhm e es auf, daß in dem οὐδέν liege: auch nicht die Engel selbst. Wir dürfen auch nicht zweifeln, daß der Verfasser von dem Inbegriffe aller Dinge, die dem Menschensohne sollen unterworfen werden, auch die Engel nicht werde ausgenommen haben (vergl. Ephes. 1, 21 sq.); aber keine Veranlassung ist anzunehmen, daß er hier bei dem οὐδέν bestimmt im Sinne gehabt habe: auch nicht die Engel. Wenn es aber heißt: wir sehen noch nicht ihm Alles unterworfen, so bezieht sich das zweifelsohne zunächst auf die Erscheinungen, welche sich dem Blicke des Beobachters von selbst auf der Erde darboten, wo zur Zeit nur noch ein so kleiner Theil dem Regimente des Erlösers unterworfen war, während auf allen Punkten, und selbst wo das Evangelium bereits verkündet war und Eingang gewonnen hatte, der bei weitem größte Theil der Menschheit ihm ungehorsam und feind-

selig gegenüberstand. Doch dürfen wir es darauf allerdings nicht beschränken, da auch selbst wenn die ganze Menschheit zum Evangelium bekehrt wäre, damit noch nicht vollständig das Ziel würde erreicht sein, welches in dem πάντα υπεταξας nach der hier befolgten Auffassung gestellt ist, indem wir wohl annehmen können, daß der Verfasser unseres Briefes darin dem Apostel Paulus gefolgt ist, welcher dazu auch die völlige Befiegung des Todes und aller geistigen Mächte, die dem Reiche Christi sich feindlich entgegenstellen, rechnet (1 Cor. 15, 24—27). — Wenn aber Ru in ö l meint, das οὐπω sei gar nicht so zu urgiren, als ob es im Gegensatz stände gegen eine Zeit, wo die Unterwerfung aller Dinge wirklich stattfinden werde, so ist das überhaupt unnatürlich, und bedarf bei unserer Auffassung der ganzen Stelle keiner Widerlegung. Vergl. Kap. 10, 12. 13: ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ, τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος, ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ. — Chrysost.: μὴ γὰρ, ἐπειδὴ οὐδέπω υπεταγῆσάν φησιν, νομίσης μηδὲ υποτάσσεσθαι. — πῶς οὖν οὐ πάντα υποτέτακται; ὅτι μέλλει υποτάσσεσθαι.

B. 9. Das βλέπομεν geht hier offenbar weniger darauf, daß Jesus ein Kleines unter die Engel erniedrigt, als darauf, daß er mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt ist, wie das auch die grammatische Struktur an die Hand gibt, da jenes mit in den Akkusativ des Objekts aufgenommen ist, dieses aber einen zweiten Akkusativ bildet, der bezeichnet, als was, in welchem Verhältnisse wir jetzt den auf kurze Zeit Erniedrigten sehen. Um so mehr kann denn aber hier das βλέπειν nicht von einem Gewahrwerden durch den Gesichtssinn oder einen anderen äußeren Sinn gemeint sein, sondern muß für erkennen überhaupt stehen, für ein Abnehmen, wozu wir auch durch Annahme der Zeugnisse Anderer oder durch Reflexionen und Schlüsse aus diesen oder jenen Erscheinungen gelangen können. Vergl. 3, 19: καὶ βλέπομεν ὅτι οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν δι' ἀπιστίαν. 10, 25:

ὅσω βλέπετε ἐγγιζουσας τὴν ἡμέραν. An unserer Stelle konnte der Schriftsteller sagen: wir sehen ihn mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt, wiefern sie diesen Theil des prophetischen Ausspruches nur überhaupt an ihm erfüllt fanden, welche Ueberzeugung auf so vielen Thatfachen nach dem Tode des Erlösers beruhte, auf dem Zeugnisse der Jünger, die ihn nach seiner Auferstehung und bei seiner Himmelfahrt gesehen hatten, auf den Erscheinungen die auch noch nachher Einzelnen vom Herrn zu Theil wurden, auf der Ausgießung des heiligen Geistes und der Mittheilung der wunderbaren Gaben, die den Gläubigen zu Theil wurden, und durch welche so wie durch die gewaltige Wirkung der evangelischen Predigt der Herr sich den Seinigen und der Welt als den Lebenden und mit großer Kraft und Herrlichkeit Begabten fortwährend kund gab.

Besonders streitig ist aber im Hauptsatze des Verses, womit die Worte διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου zu verbinden sind, ob sie mit zum Vorhergehenden βραχύ τι π. ἀγγ. ἡλαττωμένον gehören, oder zum Folgenden δόξη καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον. Mit dem Vorhergehenden verbinden es ohne weiteres die Alten, als Origen. in Joann. T. II. c. 6 (ἀγγέλων ἐλάττωσα διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου), Dial. de Trinit. (Opp. Theod. ed. Hall. V. p. 959), Augustin contr. Maximin. l. III. c. 2. 5. Chrysost., Theodoret, De kumen., Theophyl.; ebenso Beza, Schlichting, Justinian, a Lapide, Cameron, Dorscheus, Galov, Limborch, Michaelis, Baumgarten, Semler, Dindorf, Wakefield (Sylva crit. s. cur. crit. et exeget. in libros N. T. P. II. p. 36), Gatacker (Adversar. posthum. c. 37 Opp. crit. p. 821) u. a. Diese erklären auf zwiefache Weise, entweder: erniedrigt wegen des Todesleidens, statt: weil er und eben das

durch daß er den Tod erlitten hat; so die Griechischen Ausleger ohne weiteres, und eben so noch Peirce, Michaelis, Dindorf, Wakefield u. a., wo man denn das $\beta\rho\alpha\chi\upsilon\tau\iota$ eben auf die Zeit des Leidens und Todes Christi bezieht, oder auch (wie Chrysost., Dekumen., Theophyl.) bestimmt nur auf die 3 Tage, welche er im Grabe zubrachte. Oder: erniedrigt um des Todesleidens willen, um dieses übernehmen zu können, also statt $\epsilon\lambda\varsigma\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$; so Augustin, Beza, Schlichting, Justinian, a Capide, Dorschneus, Limborch, Baumgarten, Semler, Dindorf; wo man denn das $\beta\rho\alpha\chi\upsilon\tau\iota$ meistens auf die Zeit überhaupt bezieht, welche Christus auf Erde wandelte, auf die Zeit seines Fleisches. Die meisten neueren Ausleger dagegen befolgen die andere Verbindung, mit $\delta\acute{o}\xi\eta\ \kappa.\ \tau.\ \epsilon\sigma\tau\epsilon\sigma\epsilon$. So Luther, Calvin, Estius, Grotius; Seb. Schmidt, Braun, Cramer, Bengel, Wetstein, Storr, Carpzow, Ernesti, Schulz, Böhme, Ruinöl, Klee u. a. ^{a)}. — Was gegen die erste Verbindung in grammatischer Hinsicht zu sprechen scheint, daß die fraglichen Worte von $\eta\lambda\alpha\tau\tau\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ zu entfernt und durch das dazwischen geschobene $\text{Ἰ}\nu\sigma\omicron\upsilon\nu$ zu getrennt sind, kann ich nicht als entscheidend betrachten; es würde sich das auf demselben Wege erklären lassen, wie die Stellung des $\text{Ἰ}\nu\sigma\omicron\upsilon\nu$ selbst, das man grammatisch eher vor $\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$ als hinter demselben erwarten würde. So wie aber nachdem schon das Haupt-Verbum des

a) Jak. Cappellus und Walckenaer glauben die Worte ließen sich zu beiden Gliedern zugleich ziehen; allein dergleichen ist wohl bei einem zwischen einem Particip und dem dazu gehörenden Verbo finito stehenden Objecte statthaft, nicht aber in einem solchen Falle wie hier.

Sages gesetzt ist, Ἰησοῦν nachgesetzt wird, obwohl dieses als erklärende Apposition zu dem vor jenem Haupt-Verbo im Particip ausdrückten Objecte gehört, so ließe sich wohl denken, daß der Schriftsteller auch das διὰ τὸ πάθ. τ. θ., was gleichfalls zur näheren Erklärung dieser aus der Psalm-Stelle entnommenen Bezeichnung: τὸν . . . ἡλαττωμένον dienen würde, hier an derselben Stelle gleichfalls nachträglich und parenthetisch eingeschoben hätte. Aber gleichwohl halte ich diese Verbindung für falsch. Denn einmal befriedigt keine der beiden angegebenen und bei dieser Verbindung allein möglichen Erklärungen unserer Worte; die erstere nicht, weil es durchaus nicht wahrscheinlich ist, daß der Verfasser die Zeit, wo der Erlöser unter die Engel erniedrigt war, auf die Tage seines Todes oder auch auf die seines Todes und der demselben vorhergehenden letzten Leiden beschränkt haben sollte ^{a)}; ohne Zweifel hat er seinen ganzen Wandel auf Erden, wo er mit Fleisch und Blut wie die sterblichen Menschen angethan war, als einen Zustand des Erniedrigtseins unter die Engel betrachtet, wie das sich auch aus B. 14 abnehmen läßt. Auch würde man bei dieser Auffassung eher διὰ mit dem Genitiv als mit dem Akkusativ erwarten. Bei der zweiten Erklärung aber: erniedrigt wegen des zu erleidenden Todes, weil er den Tod erleiden sollte oder damit er ihn erleiden könnte, würde man gleichfalls, zumal da der Gedanke hier zuerst ausgesprochen sein würde, nicht διὰ τὸ π. τ. θ. erwarten, sondern eher εἰς τὸ πάθημα τ. θ. oder εἰς τὸ πάσχειν τὸν θάνατον. Ganz angemessen dagegen ist die Präposition bei der Verbindung der Worte mit dem Folgenden: mit Herr-

a) Obwohl das auch Böhm's Meinung ist, der doch auf die andere Weise verbindet.

lichkeit und Ehre gekrönt eben wegen des Leidens des Todes, d. h. von Gott verherrlicht — durch die Aufnahme zur Rechten der Majestät — eben weil er in treuem Gehorsam gegen den Willen des himmlischen Vaters den Tod übernommen und gelitten hat. Dafür spricht auch im gleich folgenden V. 10 das *διὰ παθημάτων τελειῶσαι*. Und so ist dem hier gewonnenen Gedanken die schon von Calvin angeführte Paulinische Stelle entsprechend Philip. 2, 8. 9: *καὶ σχήματι εὔροθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταύρου. διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν, καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα ὑπὲρ πάντων ὀνομάτων κ. τ. λ. α).* Als entscheidend aber erscheint mir die Art und Weise, wie sich an diesen Hauptsatz des Verses die folgenden Worte anschließen: *ὅπως χάρις θ. ὑπ. παντός γεύσεται θανάτου*, welche Anknüpfungsweise freilich jedenfalls etwas Auffallendes hat, deren Schwierigkeit und Härte aber doch, wenn wir das *διὰ τὸ παθ. τοῦ θαν.* mit dem zweiten Particip (*ἐστεφ.*) verbinden, etwas verringert wird, als wenn wir es mit zu dem ersten Particip ziehen. Doch suchen wir uns zuvörderst diese Worte für sich genommen klar zu machen.

Die Formel *γεύσεται θανάτου* findet sich im N. T.

a) Um so weniger ist denn Veranlassung bei dieser Verbindung das *διὰ* auf sprachwidrige Weise zu erklären, entweder: durch die Todesleiden hindurch (so Seb. Schmidt, Ernesti), oder: nach den Todesleiden (so Bauer *Philol. Thucyd. Paulin.* p. 134, Abresch, Schulz u. a.). — Noch erwähne ich hier, daß Chrysostomus, Dekumen., Theophyl., Primas. das mit Herrlichkeit und Ehre Gefröntwerden von der Kreuzigung selbst verstehen; was indessen keiner Widerlegung bedarf. Richtig deutet es schon Theodoret.

noch Joh. 8, 52. Matth. 16, 28. Luc. 9, 27. Marc. 9, 1. Bei den Streitigkeiten zwischen den Hebraïsten und Purïsten ist auch diese Formel, um die Gräcität oder den Hebraïsmus derselben zu erweisen, fleißig behandelt worden. Als das Resultat kann dieses betrachtet werden. Das Verbum γένεσθαι kommt auch bei den besten klassischen Schriftstellern oft bildlich vor, etwas kosten statt: etwas erfahren, durch Erfahrung inne werden, in Verbindungen wie γ. μόχθων (*Sophocl. Trachin.* 1103), πόνων (*Pindar. Nem. V.* 596), πένθους (*Eurip. Alc.* 1069), τῶν κακῶν (*Eurip. Hec.* 379, auch *Lucian.*), ὀϊστοῦ, ἀκωκῆς δούρος (*Hom.*), und so τῆς ἀρχῆς, τῆς ἐλευθερίης (*Herod. IV.* 147. *VI.* 5). Darnach hätte auch γ. θανάτου einem Griechen nicht grade fremd erscheinen, und auch wohl ein klassischer Schriftsteller sich diese Formel bilden können. Doch hat man sie bei keinem derselben gefunden. Und da nun dieselbe im N. T. mehrmals und bei ganz verschiedenen Schriftstellern vorkommt, so dürfen wir wohl nicht zweifeln dieselbe hier als Uebertragung einer damals bei den Juden üblichen Redeweise zu betrachten, da sich in den späteren Jüdischen Schriftstellern die Formel gustare mortem מתה מעט oft findet, z. B. *Tharg. Jonath.* und *Hieros. ad Deut.* 32, 1, und öfters bei den Rabbinen, מעט מעט מתה (s. *Buxtorf s. v. מעט* u. *Wetsten. ad Matth.* 28, 16), und so auch dasselbe im Syrischen, nicht bloß an den 5 Stellen des N. T., wo die Griechische Formel sich findet, sondern auch Hebr. 11, 5 für ἰδεῖν θάνατον. — An unserer Stelle haben manche Ausleger in dieser Formel eine Beziehung auf die Kürze, auf die schnell vorübergehende Dauer des Todes des Herrn gefunden. So *Chrysost.*: καὶ κυρίως εἶπεν ὑπὲρ π. γένηται θαν. καὶ οὐκ εἶπεν ἀποθάνη. ὥσπερ γὰρ ὄντως γευσάμενος, οὕτω μικρὸν ἐν

αὐτῷ ποιήσας διάστημα, εὐθέως ἀνέστη; wobei er das Verfahren des Arztes vergleicht, der dem Kranken die von diesem zu genießende Arznei vorkostet; ganz eben so Theophylakt; Dekumen.: καλῶς δὲ τὸ γεύσεται. οὐ γὰρ ἐνέμεινε τῷ θανάτῳ, ἀλλὰ μόνον αὐτὸν τρόπον τινὰ ἀπεγεύσατο. Primasf.: — gustavit mortem, per quod velocitatem resurrectionis voluit ostendere. So auch von neueren Auslegern Clarus, Camerarius, Braun, Peirce, Cramer, Ch. F. Schmid; auch Beza und Bengel, welche beiden nur außer der Kürze auch die Wahrheit des Todes dadurch bezeichnet finden. Gegen jene Auffassung haben sich aber mit Recht schon Calvin u. a. erklärt; an keiner der anderen Stellen, wo die Formel sich findet, sowohl N. T. als bei den Thargumisten und Rabbinen, würde die Beziehung auf eine Kürze der Dauer des Todes irgend passend sein. Eher kann man sagen, daß sie das wirkliche Erleiden des Todes mit Beziehung auf die Bitterkeit desselben bezeichnet; nur dürfen wir nicht so viel hineinlegen, wie z. B. Calov und einige Andere, welche meinen es drücke aus, Jesus habe (zur Genugthuung der Menschen) die Bitterkeit des Todes aufs vollständigste geschmeckt und zwar nicht bloß des zeitlichen, sondern auch des ewigen Todes. — Das ὑπὲρ παντός fassen die sämtlichen alten wie bei weitem die Mehrzahl der neueren Ausleger als Bezeichnung derjenigen, für welche, um deretwillen, zu deren Heile oder statt welcher der Menschensohn den Tod erlitten habe. Bei dieser Auffassung kann man aber noch zweifelhaft sein, in welchem Umfange nach der Absicht des Schriftstellers das παντός zu nehmen ist; und grammatisch, ob als Masculinum oder als Neutrum, was theilweise mit jener Frage zusammenhängt. Der älteste Creget, dessen Erklärung sich uns über die Stelle erhalten hat, Origes

nes, will den Umfang desselben nicht bloß auf die Gesamtheit der Menschen beschränkt, sondern auf alle vernünftigen Wesen und auch auf die Gestirne ausgedehnt wissen; s. in Joann. Tom. I. c. 40: . . . μέγας ἐστὶν ἀρχιερεὺς, οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ παντός λογικοῦ τὴν ἁπᾶς θυσίαν προσενεχθεῖσαν ἑαυτὸν ἀνενεγκών· χωρὶς γὰρ θεοῦ ὑπὲρ παντός ἐγεύσατο θανάτου, ὅπερ ἐν τισὶ κεῖται τῆς πρὸς Ἑβραίους ἀντιγράφοις, χάριτι θεοῦ. εἴτε δὲ χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντός ἐγεύσατο θανάτου, οὐ μόνον ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν λογικῶν· εἴτε χάριτι θεοῦ ἐγεύσατο τοῦ ὑπὲρ παντός θανάτου, ὑπὲρ πάντων χωρὶς θεοῦ ἀπέθανε· χάριτι γὰρ θεοῦ ὑπὲρ παντός ἐγεύσατο θανάτου. καὶ γὰρ ἁποπον ὑπὲρ ἀνθρωπίνων μὲν αὐτὸν φάσκειν ἁμαρτημάτων γεγεῦσθαι θανάτου, οὐκ ἔτι δὲ ὑπὲρ ἄλλου τινὸς παρὰ τὸν ἄνθρωπον ἐν ἁμαρτήμασι γεγενημένον, οἷον ὑπὲρ ἄστρον, οὐδὲ τῶν ἄστρον πάντως καθάρων ὄντων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (Job, 25, 5). — διὰ τοῦτο μέγας ἐστὶν ἀρχιερεὺς, ἐπειδὴ περ πάντα ἀποκαθίστησι τῇ τοῦ πατρὸς βασιλείᾳ, οἰκονομῶν τὰ ἐν ἐκαστῇ τῶν γενητῶν ἐλλειπῇ ἀναπληρωθῆναι πρὸς τὸ χωρῆσαι δόξαν πατρικὴν. Auch Theodoret bezieht es nicht bloß auf die Menschheit, sondern auf die ganze Schöpfung (πάντα γὰρ ὅσα κτιστὴν ἔχει τὴν φύσιν, ταύτης ἐδεῖτο τῆς θεραπείας· τοῦτο γὰρ εἶπεν· ὅπως χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντός γεύσεται θανάτου. μόνη φησὶν ἡ θεία φύσις ἀνενδεής, τᾶλλα δὲ πάντα τοῦ τῆς ἐνανθρωπήσεως ἐδεῖτο φαρμάκου), und zwar namentlich auf die nicht vernünftige Schöpfung, die der Unvergänglichkeit theilhaftig werden (Rom. 8, 21), und auf die Engel, wiefern diese im Hinblick auf die Seligkeit des Menschen immerwährender Freude genießen werden. — Dekumen.: καὶ γὰρ

οὐ μόνον ὑπὲρ ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν ἄνω δυνάμεων ἀπέθανεν, ἵνα λύσῃ τὸ μεσότηχον τοῦ φραγμοῦ καὶ ἐνώσῃ τὰ κάτω τοῖς ἄνω. Aehnlich bei Theophylakt (s. unten S. 277 Not. a). Bei dieser allgemeineren Fassung würde es denn am natürlichsten sein, παντὸς als Neutrum zu nehmen. Allein schon der Ausdruck selbst macht die Auffassung in diesem Umfange wenig wahrscheinlich; man würde da zum wenigsten ὑπὲρ τοῦ παντὸς oder ὁ πᾶσης κτίσεως dergl. erwarten. Dann ist aber auch der Gedanke unserm Schriftsteller fremd, wie der ganze übrige Theil dieses Kapitels zeigt, besonders B. 16, woraus deutlich hervorgeht, daß er nur an die Menschen, nicht an die Engel oder andere Wesen denkt, wenn er von denjenigen redet, denen der Sohn Gottes durch seinen Tod Heil gebracht habe. Darnach ist es denn ohne Zweifel auch hier auf die Menschen zu beschränken, dann aber παντὸς als Masculinum zu fassen, wie schon die Peschito ^{a)}. Allerdings würde man hier eher den Plural erwarten: ὑπὲρ πάντων (vergl. 2 Cor. 5, 15. 1 Tim. 2, 6). Doch ist schon Thl. 1. S. 335 bemerkt, daß die Setzung des Singulars von πᾶς, auch in Fällen, wo andre Schriftsteller eher den Plural setzen würden, mit zur schriftstellerischen Eigenthümlichkeit unseres Verfassers gehört. Indessen kann zugegeben werden, daß, wie Seb. Schmidt meint, in dem Singular auch bestimmter ausgedrückt ist, daß die Frucht des Todes Christi nicht bloß der Gesamtheit, sondern auch den einzelnen Menschen als solchen bestimmt sei. Daraus folgt denn freilich noch nicht, daß dieselbe auch wirklich

a) Estius, Storr meinen zwar auch für diesen Sinn es als Neutrum nehmen zu können, was aber wenig natürlich ist.

allen einzelnen auf gleiche Weise zu Gute kommen. Und um so weniger ist Veranlassung mit Beza und anderen strengen Calvinisten hier und an ähnlichen Stellen den Begriff des παντός, πάντων auf die Prädestinirten oder die Gesamtheit der Glieder Christi zu beschränken. Treffend schon Chrysostomus: — οὐχὶ τῶν πιστῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς οἰκουμένης ἀπάσης· αὐτὸς μὲν γὰρ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν· εἰ δὲ, εἰ μὴ πάντες ἐπίστευσαν; αὐτὸς τὸ ἑαυτοῦ πεπλήρωκε. Dekumen.: εἰ γὰρ καὶ μὴ πάντες ἐσώθησαν διὰ τὴν οἰκείαν ἀπιστίαν, αὐτὸς μέντοι τὸ οἰκεῖον ἐπὶ πάντας καὶ περὶ πάντων ἐποίησεν. Eben so Theophylakt. Beiderlei Erklärungen führt schon Primasius an: Quidam doctores ita absolute intelligunt, ut dicatur: pro omnibus pro quibus gustavit, i. e. pro electis, ad vitam aeternam praedestinis. At vero quidam ita generaliter accipiant, ut dicatur: pro omnibus mortuus est, licet omnes non salventur. Et quid si omnes non credunt, ille tamen quod suum erat fecit. cet. — Daß ὑπὲρ mit dem Genitivo wird hier, wie an anderen Stellen des N. T., wo von dem, was Christus namentlich durch seinen Tod in Beziehung auf die Menschen gethan habe, die Rede ist, auf zwiefache Weise gefaßt, entweder als gleichbedeutend mit ἀντι, anstatt, als Bezeichnung des Stellvertretenden, oder bloß im Allgemeinen: für die Menschen, zu ihrem Heile, ihnen zu Gute. Beides meint man sei dem Sprachgebrauche auf gleiche Weise gemäß. Allein es findet doch ein Unterschied statt. Ich stimme in der Hinsicht ganz dem bei, was auch Winer S. 51, 1. über den Gebrauch dieser Präposition mit d. Genit. bemerkt. Indem die lokale Bedeutung (über, oberhalb jemandes) die ursprüngliche ist, ist die im Sprachgebrauche vorherrschende: für jemanden, ihm zu Gute, zum Nutzen, zur Förderung, zum Heile. Und so

ganz besonders im N. T. Erst aus diesem Gebrauche leitet sich die Bedeutung: anstatt wieder ab ^{a)}, wiesern derjenige, der zum Nutzen eines Anderen handelt, dieses häufig so thut, daß er als sein Stellvertreter handelt und das verrichtet, was jener selbst hätte verrichten können oder sollen. Aber immer sind die Fälle vergleichungsweise sehr selten, wo dieses als eigentliche Bedeutung der Präposition anzunehmen ist. So auch in den neutestamentlichen Stellen, wo von dem Dahingehen Christi, von dem Hingeben seines Lebens, von seinem Leiden oder Sterben für die Menschen (*ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων*) u. ähnl. die Rede ist, können wir in der Regel wohl sicher annehmen — und das würde sich durch eine umfassendere vergleichende Betrachtung der einzelnen Stellen nach ihrem Zusammenhange nicht schwer nachweisen lassen —, daß dieses von den heiligen Schriftstellern nicht in einem bestimmteren Sinne gemeint ist, als unser: für, zum Heile derselben. Nur verhältnißmäßig an wenigen Stellen ist es durch den Zusammenhang wahrscheinlich, daß sie es bestimmter für anstatt, als Bezeichnung des Stellvertretenden gemeint haben, wie z. B. 2-Cor. 5, 15. An unserer Stelle aber ist zu einer solchen Annahme durchaus keine Veranlassung, vielmehr hier die Beziehung auf das Heilbringende viel natürlicher, als die auf den stellvertretenden Charakter des Todes Christi. Wir dürfen hier das *ὑπὲρ* gewiß nicht auf andere oder dogmatisch bestimmtere Weise fassen als z. B. Kap. 7, 25: *παντοῦτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν*. 9, 24: *εἰσῆλθεν . . . εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν*. 5, 1: *πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς . . . ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται*

a) Höchst unangemessen geordnet sind die Bedeutungen bei Matthiä S. 582.

τὰ πρὸς τὸν Θεόν, ἵνα προσφέρῃ δῶρα καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν. — Zu erwähnen ist hier aber noch kürzlich eine ganz abweichende Erklärung von Bengel, dem Ch. F. Schmid und Henke ^{a)} gefolgt sind. Sie nehmen παντός als Neutrum und fassen es in Beziehung auf die rem consequendam: für Alles, um sich Alles zu erwerben, ut omne sibi vindicaret, ut omnium rerum potestatem capesseret. Diesen Gedanken indessen würde der Verfasser schwerlich durch das bloße ὑπὲρ παντός ausgedrückt haben; jedenfalls liegt das bei den Worten viel weniger nahe, als die gewöhnliche Auffassung.

Mit jener Erklärung des ὑπὲρ παντός bringen Bengel und Schmid auch noch die Lesart χωρὶς Θεοῦ (statt der recipirten χάριτι Θεοῦ) in Verbindung, die wir hier überhaupt noch in Betracht zu ziehen haben. Unter den gegenwärtig bekannten Handschriften hat das χωρὶς Θεοῦ im Texte nur allein der von Henke (s. not. a) beschriebene cod. Uffenbachianus (Griesb. 53), welcher bloß zwei Fragmente unseres Briefes (Kap. 1, 1—4. 12, 20—13, 25) enthält, die sich gegenwärtig auf der Hamburger Bibliothek befinden und ins 9te oder 10te Jahrh. gesetzt werden; und außerdem am Rande ein zu Wien befindlicher, die Apostelgeschichte mit den Briefen und der Apokalypse enthaltender Codex (für die Paulin. Br. bei Griesb. 67 bezeichnet, aus dem 11ten oder 12ten Jahrh.). Aber in früherer Zeit ist diese Lesart in Handschriften weit mehr verbreitet gewesen. Das erhellt schon aus dem Origenes, dem Ersten, der die Stelle anführt und der in Joann. Tom I. c. 40 (s. oben S. 271) das χωρὶς

a) Codicis Uffenbachiani, qui epistolae ad Hebr. fragmenta continet, recenset et specimen aere exsculptum (Helmst. 1800. 4.) p. 14—20.

Θ. fast wie das gewöhnliche bezeichnet; denn er führt die Stelle auf diese Weise an, und bemerkt dann erst, daß dafür in einigen Exemplaren χάριτι Θ. stehe. Auch *Ib.* Tom. 28. c. 14 führt er beide Lesarten an, und so daß er bei χωρίς Θ. stehen bleibt: . . . συγχρήσεται τῷ ὅπως χάριτι, ἢ χωρίς Θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσεται θανάτου, καὶ ἐπιστήσῃ τῷ ὑπὲρ παντός, καὶ τῷ χωρίς Θεοῦ ὑπὲρ παντός. Vergl. *Ib.* weiter unten: . . . μόνου Ἰησοῦ τὸ πάντων τῆς ἁμαρτίας φορτίον ἐν τῷ ὑπὲρ τῶν ὅλων χωρίς Θεοῦ σταυρῷ ἀναλαβεῖν εἰς ἑαυτὸν δεδυνημένον. Eben so kennt Theodor v. Mopsveste beide Lesarten, und befolgt selbst die mit χωρίς; s. die *Ihl.* I S. 61 not. 321 angeführte Stelle des Vigilius, und *Schol. ad cod.* 19: ὁ δὲ Μοψουεστίας μεμφόμενος τοὺς χάριτι γράφοντας τὸ χωρίς Θεοῦ λέγει, ὡς οὐδὲν πρὸς τοῦτο παραβλαβείσης τῆς Θεότητος. Theodoret in *s. Commentar* 3. d. St. kennt keine andere Lesart als χωρίς Θ. (s. oben S. 271); eben so *ad Ephes.* 1, 10: τοῦτο καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους φησὶν ὅπως χωρίς Θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσεται θανάτου. μόνῃ δὲ ἡ θεία φύσις ἀνενδεής, πᾶσα δὲ ἡ κτίσις ἐδεῖτο τοῦ τῆς οἰκονομίας φαρμάκου. So auch *Contr. Cyrill. ap. Marium Mercator.* p. 328. — In der Lateinischen Kirche wird die Stelle mit dieser Lesart (absque deo) citirt *Ambros. de Fid. ad. Gratian.* l. II, c. 8 §. 63. 65 (Quam bene autem posuit apostolus, ut sine deo pro omnibus gustaret mortem, ne divinitatis illam passionem putaremus fuisse, non carnis). *Lib. V. c. 8 §. 106.* (ut sine deo pro omnibus gustaret mortem, i. e. quod creatura omnis sine passione aliqua divinitatis dominici sanguinis redimenda sit pretio). *Fulgent. ad Thrasimund.* III, 20. cf. *ad Petrum.* c. 10 (filium dei pro nobis mortem carne gustasse, salva immortalitate divinitatis). *Vi-*

gilius Thapsens. contr. Eutych. l. II c. 3. Beide Lesarten kennt Hieronym. in Ep. ad Galat. 3, 10: . . . quia Christus gratia dei, sive ut in quibusdam exemplaribus legitur, *absque deo* pro omnibus mortuus est. — In der Griechischen Kirche ward später *χωρίς* besonders von den Nestorianern festgehalten, wie wir aus Deumenius und Theophylakt ersehen ^{a)}. Und auch Anastasius Abas, ein Palästiner, Schriftsteller aus dem 8 Jahrh., Contr. Judaeos hat ohne weiteres: *absque deo*; sola enim divina natura non egebat. Endlich in der Peschito findet sich diese Lesart zwar in unseren Ausgaben nicht — darin lautet die Stelle: nam ipse deus per gratiam suam pro omni homine gustavit mortem — wohl aber in einzelnen Handschriften und zwar hier (wenigstens zum Theil) mit der anderen Lesart verbunden: ipse enim excepto deo per grati-

- a) Deumen.: ἰστέον δὲ, ὅτι οἱ Νεστοριανοὶ παραποιοῦσι τὴν γραφὴν καὶ οὕτως ἀναγινώσκουσιν· ὅπως *χωρὶς Θεοῦ ὁ ὁ π. γ. θ.*, τοῦτο κατασκευάζοντες ὅτι ἐνοίζουσιν ἔσχεν ὁ Χριστὸς φασὶ τοῦ Θεοῦ λόγου, καὶ οὐχ ἔνωσιν, ὅτι σταυρωμένῳ αὐτῷ οὐ συνῆν ἡ Θεότης. εἴρηται γάρ φασὶ *χωρὶς Θεοῦ* γεύσεται θανάτου. ἀλλ' ὅρα πῶς ὁρθόδοξός τις ἐπεκρίθη. πρῶτον μὲν *χάριτι Θεοῦ* κεῖται. πλὴν εἰ καὶ καθ' ἡμᾶς *χωρὶς Θεοῦ* εἴρηται, οὕτως δεκτέον αὐτό, ὅτι *χωρὶς τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ πάντων τῶν ἄλλων ἀπέθανεν ὁ Χριστός*. καὶ γὰρ κ. τ. λ. f. oben S. 271. sq. — Theophylakt: οἱ δὲ Νεστοριανοὶ παραποιοῦντες τὴν γραφὴν φασὶ· *χωρὶς Θεοῦ ὁ π. γ. θ.* γεύσεται θαν., ἵνα συστήσωσιν ὅτι ἐσταυρωμένῳ τῷ Χριστῷ οὐ συνῆν ἡ Θεότης, εἴτε μὴ καθ' ὑπόστασιν αὐτῷ ἠνωμένοι, ἀλλὰ κατὰ σχέσιν. Πρὸς οὓς ὁρθόδοξός τις χλευάζων τὴν ἀνοησίαν αὐτῶν εἶπεν· ὅτι ἐχέτω, ὥς φατε, ἡ γραφή, καὶ οὕτως ὑπὲρ ἡμῶν ἐστὶ τὸ λεγόμενον· *χωρὶς γὰρ Θεοῦ ὑπὲρ παντὸς ἄλλου ἀπέθανεν ὁ κύριος*, καὶ ὑπὲρ τῶν ἀγγέλων αὐτῶν, ἵνα λύσῃ τὴν πρὸς ἡμᾶς ἐχθρὰν αὐτῶν καὶ χαρὰν αὐτοῖς περιποιήσῃται.

am suam pro omni homine gustavit mortem. s. *La Croze Histoire du Christianisme des Indes* (Haag 1724) L. III c. 3. §. 64. Bode *Pseudocrit. Millio-Bengel. T. II. p. 339.* Von späteren Auslegern haben Camerarius, P. Colomesius (*Observatt. sacr. p. 603* nach Valckenaer's Angabe), Bengel, Ch. F. Schmid und Paulus sich zu Gunsten dieser Lesart erklärt; aber schwerlich mit Recht. Wenn dieselbe auch durch äußere Zeugen noch mehr begünstigt wäre, würde ich sie doch nicht für die ursprüngliche halten können, weil sich ihr kein wahrscheinlicher oder natürlicher Sinn abgewinnen läßt. Bei den Alten finden wir, wie schon aus dem Bisherigen erhellt, eine zwiefache Erklärung; die eine die Origenistische, die wir auch wieder bei Theodoret und bei dem vom Dekumen. u. Theophyl. angeführten ὁμοδόκος erwähnt finden, faßt es: sine deo, excepto deo, in enger Verbindung mit ὑπὲρ πάντων: damit er den Tod litte für alle Wesen nur mit alleiniger Ausnahme Gottes; diese würde den Worten nach am natürlichsten sein, fällt aber von selbst weg, wenn jene Erweiterung des Begriffes von πάντων unstatthaft, dem Sinne des Verfassers widerstrebend ist (s. oben S. 271 sq.). Das würde zwar nicht der Fall sein bei der Weise, wie Bengel, Schmid diese Erklärung modificiren, in Uebereinstimmung mit 1 Cor. 15, 27: um sich durch Erleidung des Todes Alles anzueignen, Alles zu unterwerfen außer Gott selbst. Diese Fassung ist indessen, wie schon bemerkt, aus anderen Gründen zu unwahrscheinlich. Die zweite Erklärung nimmt ἡμεῖς ἡμῶν zusammen: daß er den Tod kostete ohne Gott, ohne seine göttliche Natur oder Person, bloß in Beziehung auf seine Menschheit. So Ambrosius, Fulgentius und die Nestorianer; so auch Colomesius: ut, divinitate tantisper deposita, ut homo mortem subiret pro omnibus.

Allein dieser Gedanke selbst, diese bestimmte Sonderung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo ist — auch abgesehen von der häretischen Gestalt, welche sie bei den Nestorianern durch die förmliche Setzung zweier Personen erhalten hat — der neutestamentlichen Theologie zu wenig geläufig, als daß irgend glaublich wäre, der Schriftsteller habe hier, wo der Zweck und Zusammenhang seiner Rede ihm dazu ja gar keine besondere Veranlassung gab, auf dieselbe anspielen oder sie in dem $\chi\omega\upsilon\varsigma$ θ . hervorheben wollen. Zum wenigsten würde er dann $\chi\omega\upsilon\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ oder etwas Aehnliches gesagt haben. Eine dritte Erklärung ist: ohne Gott d. h. von Gott verlassen (Matth. 27, 46); so Paulus: wie ohne Gott, wie ein von Gott aufgegebener, nicht geretteter; wo das wie in den Text ganz hineingetragen ist; und ohne das ist der Gedanke, daß Christus bei seinem Tode wirklich von Gott verlassen gewesen sei, und namentlich in solcher Verbindung mit der heilbringenden Kraft seines Todes für die Menschheit, der apostolischen Lehre und Anschauung so fern liegend, daß gleichfalls durchaus unwahrscheinlich ist, daß unser Verfasser hier sollte das haben ausdrücken wollen. Es spricht daher gegen diese Lesart die größte innere Unwahrscheinlichkeit. Dagegen die andere, $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, in dieser Verbindung durchaus ansprechend ist. Denn wenn von dem Heile die Rede ist, welches uns Allen durch den Tod des Heilands zu Theil geworden, so kann es nur höchst angemessen erscheinen, daß dieses als ein Ausfluß der Gnade des Vaters bezeichnet wird, der den Sohn gesandt hat. Vergl. besonders Rom. 5, 8. Gal. 2, 21, wo grade dieses, daß Christus für uns gestorben, als $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, als ein besonderer Beweis der Liebe Gottes für uns bezeichnet wird. Diese Lesart findet sich denn auch gegenwärtig in unseren sämtlichen Griechischen Handschriften, nur mit Ausnahme jener einen,

die doch nicht zu den allerfrühesten gehört; eben so in sämtlichen alten Uebersetzungen — nur daß, wie bemerkt, auch die andere in einzelnen Handschriften der Peschito angetroffen wird, und daß auch manche Lateinische im 4ten Jahrh. und später so gelesen zu haben scheinen. Ferner fand sich *χαριτι* *Θ.* sicher auch in Griechischen Handschriften zur Zeit des Origenes; und ohne alle Angabe der Variante bieten diese Lesart dar Euseb. in Psalm. 97. (*ὁ γὰρ σωτὴρ ἐπιδημήσας τῇ κόσμῳ καὶ χαριτι* *Θεοῦ ἐπὲρ παντὸς γενόμενος* *ἰανάτου κ. τ. λ.*). Athanas. de incarnat. c. 10. Cyrill. (s. unten) Chrysost. Marius Merkator scheint in seiner Gegend keine andere Lesart zu kennen, da er a. a. O. das Andere (sine deo) als eine Verfälschung des Theodoret bezeichnet. Daß später *χαριτι* die in der rechtgläubigen Griechischen Kirche allein übliche Lesart war, sehen wir auch aus den Bemerkungen des Dekumen. u. Theophylakt. Was nur gegen dieselbe bedenklich gemacht hat, ist besonders der Umstand, daß man meint, es lasse sich nicht so leicht erklären, wie *χαριτι* *Θ.* habe in das schwierigere *χωρις* *Θ.* verwandelt werden können als umgekehrt. Allein diese Bedenklichkeit verschwindet, wenn wir beachten, wie wenig Schwierigkeit den Alten zum Theil das *χωρις* *Θ.* gemacht hat, und wie grade derjenige, bei dem die Stelle zuerst mit dieser Lesart erwähnt wird, darin einen Stützpunkt für eine Lieblings-Idee zu finden wußte. Ich glaube daher auch nicht, daß es zur Erklärung der Entstehung dieser Lesart so künstlicher Hypothesen bedarf, als man zum Theil mit Scharfsinn aufgestellt hat ^{a)},

a) Michaelis Paraphr. Ausg. 1 meinte, das *χωρις* rühre von einem Abschreiber her, welcher Hebräisch verstanden und geglaubt hätte, Ps. 8, 6 müsse so erklärt werden: du hast ihn eine kleine Zeit von Gott verlassen sein lassen. Ausg.

sondern glaube, die Sache erklärt sich am einfachsten so. Die nächste Veranlassung zu der Lesart $\chi\omega\gamma\iota\varsigma$ hat wahrscheinlich ein bloßes Versehn eines Abschreibers gegeben, der für das nicht deutlich geschriebene $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\iota$ auf diese Weise las und schrieb. So fand es Origenes vor, wohl nur in sehr wenigen Handschriften, vielleicht nur in einer einzigen, und wohl erst dieser Kirchenlehrer hat mehr zur Verbreitung des $\chi\omega\gamma\iota\varsigma$ beigetragen, dem er, auch wenn er es noch wenig verbreitet fand, den Vorzug ertheilen konnte aus dogmatischer Rücksicht, da es sich bestimmter brauchen ließ für die Vorstellung, daß sich die Wirksamkeit des Todes Christi auf alle Kreaturen, auch auf die Gestirne erstrecke. Aus Alexandrinischen Handschriften ist dieses denn wohl erst auch in einzelne Exemplare des Abendlandes (Griechische und Lateinische) gekommen, wo man es aber anders deutete. Nachmals ward es von den Nestorianern auch wieder aus einem dogmatischen Interesse bevorzugt; aber grade dieses mag wohl Veranlassung gegeben haben, daß diese Lesart in der rechtgläubigen Kirche wieder verdrängt ward und der echten wieder Platz machen mußte. Daß nicht die Nestorianer selbst, wie De kumen. und Theophyl. beschuldigen, oder Theodoret, wie Mar. Merz

2 nimmt er selbst das zurück und hält für wahrscheinlich, die Variante beruhe auf einer verschiedenen Lesart im Hebräischen Original unseres Briefes, בְּחַד statt בְּחַד . — Mehr Beachtung verdient die Vermuthung von Storr, Griesbach, Ruinöl, welche meinen es sei das $\chi\omega\gamma\iota\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ ursprünglich an den Rand geschrieben gewesen als Glosse zu B. 8: οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον nach Vergleichung von 1 Cor. 15, 27. Es müßte dann ein anderer Abschreiber das irrthümlich für eine Korrektur für das $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\iota$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ B. 9 gehalten und von dieser Voraussetzung aus in den Text aufgenommen haben.

Kator ihm vorwirft, den Text verfälscht haben, ist historisch sicher. Aber auch den Origenes für den ersten Urheber der falschen Lesart zu halten, wie Matthäi will, ist kein hinreichender Grund. Sicher falsch ist auch, wenn Henke a. a. O. meint, ursprünglich habe weder $\chi\omega\upsilon\varsigma$ θ . noch $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\iota$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ dagestanden, da sich alsdann die Entstehung dieser zwiefachen Lesart noch ohne Vergleich schwerer erklärt, als wie aus der einen die andere werden konnte. Wie denn überhaupt der besonders von Semler so häufig angewandte Kanon, daß zwei oder mehrere verschiedene Lesarten alle beide oder alle zusammen unecht, spätere Glosseme seien, nur in seltenen Fällen probehaltig ist. Semler selbst ist für unsere Stelle noch weiter gegangen in s. Hermeneut. Vorber. St. IV S. 252 sqq., indem er das ganze Glied: $\acute{\omicron}\pi\omega\varsigma$ $\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\nu$ für den Zusatz eines Scholiasten hält, sich darauf stützend, daß Kyrellus *Dial. quod unus sit Christus* Opp. V. P. I. p. 763 in der Anführung des ganzen Abschnittes von B. 8—17 grade diese Worte $\acute{\omicron}\pi\omega\varsigma$. . . $\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\nu$ ausläßt. Das billigt auch Heinrich s. Aber schon Matthäi ed. 2 z. d. St. hat nachgewiesen, daß Kyrellus diese Worte allerdings und zwar mehrmals bei der Anführung der Stelle übergeht, aber noch häufiger dieselbe mit diesen Worten citirt; so daß also aus jener Auslassung nicht einmal das kann gefolgert werden, daß Kyrellus die Worte in seinem Codex nicht gefunden habe; noch weniger etwas weiteres. Die Integrität des Textes hier in Zweifel zu ziehen ^{a)} sind wir wohl nicht befugt.

Aber sehr schwierig erscheint allerdings immer die Weise, wie diese Worte mit dem Vorhergehenden in Verbindung ge-

a) Auch Schulz noch äußert Verdacht dagegen, ohne bestimmte Vermuthungen anzugeben.

fest sind: „den ein Kleines unter die Engel Erniedrigten sehen wir, Jesum, um des Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, auf daß er nach Gottes Gnade für jedermann den Tod kostete.“ Manche Ausleger haben der Schwierigkeit, welche unverkennbar in der Gedankenfolge hier liegt, dadurch abzuhelfen gesucht, daß sie $\theta\acute{\nu}\omega\varsigma$ nicht auf den Endzweck, sondern bloß auf den Erfolg oder dessen Sichtbarwerdung beziehen: so daß er also durch Gottes Gnade für Alle gestorben ist, so daß wir also sehen, daß sein Tod kein gewöhnlicher gewesen ist, sondern durch Gottes Gnade für die Menschheit erlitten; so schon Graßm. Paraph. Tena, Ribera, Morus, Hänlein *Exam. curar. crit. Wakefieldii* P. I. (Erlang. 1798. 4.) p. 11, Valckenaer, Ruinöl. Allein wenn auch an einigen Stellen $\iota\upsilon\alpha$, so kommt $\theta\acute{\nu}\omega\varsigma$ auf diese Weise, $\epsilon\kappa\beta\alpha\tau\iota\chi\omega\varsigma$, sicher niemals vor, weder bei Classikern, noch im N. T., auch nicht in den noch von Bretschneider dafür angeführten Stellen Philem. 6. Luc. 16, 26; s. auch Winer S. 88 a. Ende. Das $\theta\acute{\nu}\omega\varsigma$ $\gamma\epsilon\nu\omicron\eta\tau\alpha\iota$ aber gradezu durch: „damit erkannt würde, daß er gekostet habe“ zu übersetzen, ist nicht erlaubt. Wozu kommt, daß aus der Erhöhung des Erlösers an sich diese Bedeutung seines Todes nicht ohne weiteres konnte ersehen werden. — Unstatthaft ist auch aus sprachlichen Gründen, es zu fassen: postquam — mortem gustavit, wozu Schleusner geneigt ist. Denn zwar wird $\theta\acute{\nu}\omega\varsigma$ bei Griechen öfters als Zeitpartikel gebraucht, aber niemals gradezu für postquam, sondern wie unser: so wie, theils in Beziehung auf Zukünftiges, theils auf Vergangenes, aber wenigstens in letzterem Falle niemals mit dem Conjunktiv verbunden. Und im Hellenistischen scheint es auch selbst in diesem Sinne nicht üblich gewesen zu sein; wenigstens kommt es im N. T. nicht so vor, und auch Act. 3, 19, wo es seit Beza von mehreren Aus-

legern so erklärt wird, ist es sicher nicht so gemeint. — Dürfen wir nun ὅπως hier nur als Absichtspartikel fassen, so läßt sich eine gewisse Ungenauigkeit der Darstellung wohl nicht in Abrede stellen. Denn grammatisch kann es sich nur auf das vorhergehende Glied beziehen; und doch kann der Schriftsteller unmöglich das haben ausdrücken wollen, daß Christus mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt sei, damit er den Tod für jedermann kostete, da er jenes ganz unbezweifelt auf seine Erhöhung nach der Auferstehung bezieht. Mit Recht nehmen daher viele Ausleger an, daß der Verfasser bei dieser Anknüpfung nicht das unmittelbar vorher genannte Gefröntwerden im Sinne gehabt habe, sondern etwas Früheres. Mehrere beziehen es da auf das βραχὺ τι π. ἀγγ. ἡλαττωμένον, indem sie das διὰ τὸ πᾶθ. — ἐστεφανωμένον als wie parenthetisch betrachten; so Alfersloot, Bengel, Böhme. Allein schon die grammatische Struktur erlaubt nicht, diese Worte διὰ τὸ π. . . ἐστεφ. als eine Parenthese anzusehen, da sie vielmehr, wie wir gesehen haben, mit den vorhergehenden einen grammatischen Satz bilden; wo denn die Anknüpfung des ὅπως an den ersten Theil desselben immer etwas sehr Unwahrscheinliches hat. Eher läßt sich denken, daß es sich auf das näher liegende διὰ τὸ πᾶθμα τοῦ θανάτου bezöge; allein auch dieses ist nur dann einigermaßen wahrscheinlich, wenn diese Worte mit dem Folgenden verbunden werden, also noch zu dem leztvorhergehenden Gliede gehören, nicht aber wenn man sie zu dem Vorhergehenden zieht, da dann wieder das δόξη . . . ἐστεφαν. müßte parenthetisch genommen werden, was ganz unzulässig ist ^{a)}).

a) Sonst würde bei dieser Verbindung das ὅπως κ. τ. λ. sich an διὰ τὸ πᾶθ. κ. θ. nicht übel anschließen, wenn man dieses auf die zweite oben S. 266 angegebene Weise faßt, wie Beza

Wir erklären es uns am leichtesten, indem wir die Worte des vorhergehenden Gliedes uns umstellen: δόξῃ κ. τ. ἐστεφ. διὰ τὸ πάθ. τοῦ θανάτου, und dann in Gedanken etwa suppliren: ὁ ἐπαθεν, gekrönt um des Todesleiden willen, dem er sich unterziehen mußte, um nach Gottes Gnade den Tod für das Heil Aller zu leiden. So verbinden und fassen es Grotius, Seb. Schmidt, Carpxow, Storr. Es wird hier, wie schon Grotius bemerkt, der Grund angedeutet, nicht weshalb Jesus mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden sei, sondern weshalb er zu dieser Herrlichkeit habe durch so bitteres Todesleiden hindurchgehen müssen. Daß der Ausdruck auch so gefaßt nicht ohne Härte und Ungenauigkeit ist, leuchtet ein; aber ich glaube es ist diese Auffassung doch die wahrscheinlichste. Indessen darf nicht unerwähnt eine andere bleiben, welche Peirce befolgt, der das ὅπως gleichfalls τελικῶς faßt und doch auf das δόξῃ . . . ἐστεφ. bezieht: gloria et honore coronatum eo fine, ut suis omnibus salutem daret morte sua partam, — ut postquam gratia dei mortem gustasset omnes salvare posset, — ut morte sua coeptum opus perficere partamque salutem hominibus distribuere posset. So scheint auch Wetstein es zu nehmen. Der Gedanke hat etwas sehr Ansprechendes, und namentlich ist es auch grade der Theologie unseres Briefes ganz gemäß, die heilbringende Kraft des Todes Christi auch darin zu sehen, daß er mit seinem Blute in das himmlische Heiligthum eingegangen und dort zur Rechten des Vaters als Hoherpriester

u. a., wo dieses letzte Glied dann die nähere Erklärung davon abgeben würde: humiliatus ad mortem patiendam, ut, inquam, dei gratia mortem pro omnibus gustaret; und so Beza, und die anderen a. a. O. angeführten Ausleger.

fortwährend für uns wirksam ist. Allein der Ausdruck selbst ὅπως . . . γενηται παύσας macht doch nicht recht wahrscheinlich, daß der Verfasser dieses hier vor Augen gehabt hat.

Die Lateinische Uebersetzung: ut gratia dei pro omnibus gustaret mortem, hat manche Lateiner verführt, gratia dei als Nominativ und als Bezeichnung Christi selbst zu fassen; so Primas., Thom. Aq. u. a.

B. 10. Was der Schriftsteller so eben berührt hatte, daß der Menschensohn, welcher zum Erlöser seines Volkes und zum Heilande der Welt bestimmt war, nicht bloß auf eine Zeitlang unter die Engel erniedrigt worden sei, sondern daß er auch um zur Herrlichkeit zu gelangen den Tod habe erleiden müssen, war die Thatsache der evangelischen Geschichte, welche von jeher am meisten wie den Hellenen eine Thorheit so den Juden ein Anstoß war, zumal noch die schmähliche Art seines Todes hinzukam (1 Cor. 1, 18. 23). Welche Vorstellung über die Dauer des Messias unter dem Jüdischen Volke zur Zeit Christi am meisten verbreitet war, zeigt uns am deutlichsten die Erwiederung der Menge an den Erlöser Joh. 12, 34: ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς σὺ λέγεις ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; τίς ἐστὶν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; Dieselbe Vorstellung finden wir auch noch bei den späteren Juden wieder. *Bechai in Legem. fol. 21, 1*: Messias, filius Davidis, non moriturus est, sed in aeternum victurus. Andere Stellen s. bei Schöttgen *ad h. l. Bertholdt Christol. S. 28. Eisenmenger II. S. 813 sq.* War nun auch die Vorstellung in dieser Gestalt schon damals vielleicht nicht ganz allgemein, sondern fand sich daneben, wie wir es in späterer Zeit antreffen, (s. Eisenmenger a. a. O. S. 812

sq.) eine andere, welche den Messias der Sterblichkeit unterworfen sein ließ, so war auch diese gewiß im Allgemeinen so gestaltet, daß sein Abtreten von der Erde ein auch äußerlich ruhmvolles sein werde, nachdem er mit Glanz eine geraume Zeit — nach den Angaben der Späteren vierzig, siebenzig, tausend oder noch mehrere Jahre — die Herrschaft geführt hatte, und daß er dieselbe dann mit gleichem Glanze seinen Sproßlingen überlassen werde (s. Eisenm. a. a. O. S. 809 sqq.). Begreiflich ist es, daß bei solchen Vorstellungen und Erwartungen vom Messias der schmachvolle Kreuzestod des Erlösers auch manche derjenigen Juden, welche durch seinen Wandel, durch seine Lehre und seine Wunder zu ihm hingezogen waren, an ihm irre machte und zurückführte. Nur die durch glaubwürdige Zeugnisse verbreitete Kunde von der Auferstehung des Herrn und seiner Erhöhung in den Himmel, welche durch die Ertheilung der Gaben des heiligen Geistes und die von den Jüngern verrichteten Wunder ihre Bestätigung empfang, war im Stande, so manche wankende Gemüther festzuhalten und andere zum Glauben an den Gekreuzigten zu erwecken. Aber auch diese hegten die Hoffnung, daß auf die erste wenig glanzreiche und durch einen so schmachvollen Tod unterbrochene Erscheinung des Menschensohnes sehr bald eine glorreiche Zukunft desselben erfolgen werde, wo er sich auch äußerlich der Welt als den Herrn über Alles darstellen und an seinem Volke alle großen Verheißungen des Vaters erfüllen werde. Und da diese Katastrophe auch nach längerer Zeit noch nicht eintrat, so war natürlich, daß bei so manchen der Juden, welche sich an die Christliche Gemeinde angeschlossen hatten, der alte Anstoß des Kreuzes von neuem wiederkehrte, und daß sie wiederum zweifelhaft wurden, ob wohl in einem Menschen, dessen kurzes Leben durch so bittere Leiden hindurch-

gegangen und durch einen so schimpflichen Tod abgebrochen war, der in den heiligen Schriften mit so glänzenden Schilderungen geweissagte Heiland ihres Volkes und der Welt kömme erschienen sein. Und wo konnten diese Bedenklichkeiten wohl leichter aufkommen und Nahrung finden als in der Gemeinde der Hebräer, die ihren Hauptsitz in Jerusalem hatten, und welche mehr als die Jüdischen Gläubigen anderer Gegenden mit den Ungläubigen ihrer Volksgenossen in fortwährender geselliger und gottesdienstlicher Verührung blieben. Um so weniger wird es uns denn befremden, daß der die Bedürfnisse seiner ersten Leser vor Augen habende Schriftsteller hier, indem er, wie schon oben (S. 228) bemerkt ist, ihnen selbst überläßt, für die vorhergehende Argumentation den Schlußsatz zu ziehen, bei der so eben mehr beiläufig geschehenen Erwähnung des Leidens und Todes des Heilandes etwas weiter verweilt, und dazu hier zuvörderst im Allgemeinen den Gedanken ausspricht, daß es des allmächtigen Schöpfers ganz würdig war, für die Bewirkung des Heiles der Menschen diesen Weg zu wählen, daß er den Mittler durch Leiden hindurch führte. — Ueber *ἐπ' αὐτῷ* ist früher gestritten worden, ob es ein bloßes *decorum* bezeichne, oder zugleich eine *necessitatem* involvire, so daß andere Wege um das Ziel zu erreichen gar nicht möglich waren. Das Eine ist zu wenig, das Andere zu viel. Es bezeichnet *ἐπ' αὐτῷ* überhaupt das, was für jemanden das Geziemende ist, das ihm Angemessene nach seiner Beschaffenheit und den stattfindenden Umständen, und so bestimmt der Zusammenhang ob dieses sei nach seinem ganzen Wesen, nach seinen Eigenschaften, nach seinem Zwecke und seiner Bestimmung, nach seiner äußerlichen Stellung, oder in Beziehung auf den äußeren Anstand. Der Begriff einer absoluten Nothwendigkeit kann in der Formel niemals liegen;

aber freilich, wo von einem *θεῷ* *πρέπον* die Rede ist, kann es so gemeint sein, daß Gott als Gott nicht anders konnte; was indessen im Zusammenhange angedeutet sein muß. An unserer Stelle nimmt der Ausdruck Rücksicht auf solche, die in einem leidenden und hingerichteten Messias und Sohne Gottes etwas der Gottheit Unangemessenes fanden, und bezeichnet nicht bloß das Negative, daß es für Gott nicht ungeziemend, unwürdig sei, sondern zugleich das Positive, daß es seinem Wesen, seiner Weisheit, seiner Liebe ganz entsprechend und würdig war, diesen Weg einzuschlagen, daß derselbe so beschaffen ist, wie derjenige, dem das Wesen und die Eigenschaften Gottes nicht unbekannt waren, ihn erwarten konnte; und so liegt auf indirekte Weise darin, daß derselbe auch der angemessenste war, irgend ein anderer Weg dem Wesen Gottes und seinen Absichten weniger entsprechend würde gewesen sein. So findet sich *πρέπει τῷ θεῷ* und synonyme Formeln auch öfters bei Philo, z. B. *Leg. Allegor. l. I. §. 15. p. 48 E: τί οὖν λεκτέον; ὅτι πρέπει τῷ θεῷ φυτεύειν καὶ οἰκοδομεῖν ἐν ψυχῇ τὰς ἀρετὰς. De incorrupt. mundi §. 13 p. 950 B: ἐμπροπὲς δὲ θεῷ τὰ ἄμορφα μορφοῦν καὶ τοῖς αἰσχίστοις περιτιθέναι θανμαστὰ κάλλη. Und so anderswo auch ἀρμόττει τῷ θεῷ, προεπῶδες ἐστίν, s. Carpζow z. d. St. In unserm Briefe ist das Verbum noch Kap. 7, 26: τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν ἀρχιερεὺς, ὅσιος κ. τ. λ., wo es ist: ein solcher war für uns nach unseren Bedürfnissen der angemessene, jeder anders beschaffene würde zu deren Befriedigung weniger geeignet gewesen sein.*

In Ansehung der grammatischen Konstruktion des Verses kann darüber kein Zweifel sein, daß *αὐτῷ* das Subjekt zu *τελειῶσαι* bildet, und, da das Objekt *τὸν ἀρχηγόν τ. σ. α.* Christus ist, auf Gott den Vater zu beziehen

ist ^{a)}). Falsch ist aber, wenn Böhme meint, dieser werde schon durch jenes Pronomen an und für sich bezeichnet, in Rückbeziehung auf die kurz vorher geschehene Nennung desselben (χαρίτι θεοῦ), und δι' ὃν τ. π. καὶ δι' οὗ τὰ πάντα bilde bloß eine weitere Apposition dazu. Dafür ist im Vorhergehenden θεός zu sehr ein bloßer Nebenbegriff ^{b)}).

a) Wie durchaus unstatthaft es ist, wenn Cramer als das Subjekt bloß das Participium ἀγαγόντα πολλ. vl. εἰς δ. betrachtet, und αὐτῷ, δι' ὃν κ. τ. λ. auf Christum bezieht (es war für Christum anständig, daß der, welcher so viele Kinder zur Herrlichkeit zu führen beschlossen (Gott der Vater), den Herzog der Seligkeit durch Leiden vollkommen machte), bedarf keines Beweises. Andere beziehen Alles auf Christum, sowohl αὐτῷ δι' ὃν κ. τ. λ. als ἀγαγόντα, indem sie dann τελειῶσαι intransitive fassen oder für: sein Werk vollenden dergl.; so Primasius, Hunnius, Dorscheus, Königsmanu, u. a. — Theodoret liest αὐτὸν statt αὐτῷ. Das würde an sich keinen Unterschied für den Sinn machen; es ist wahrscheinlich herbeigeführt durch die Rücksicht auf den Akkusativ in ἀγαγόντα. Theodoret bezieht dann aber das αὐτὸν δι' ὃν κ. τ. λ. auf den θεὸς λόγος, auf die göttliche Natur in Christo, welche die angenommene menschliche Natur zur τελείωσις geführt habe; eine Erklärung, der man die spätere Dogmatik zu deutlich ansieht.

b) Noch weniger statthaft ist es daher, wenn Ch. Fr. Schmid auf Gott den Vater als Subjekt bloß αὐτῷ beziehen will, δι' ὃν . . . τὰ π. aber auf Christum. — Paulus zieht auf Gott den Vater als Subjekt bloß αὐτῷ δι' ὃν τὰ πάντα, dagegen καὶ δι' οὗ τὰ πάντα auf Christum, das Objekt, welche Trennung aber bei der offenbar so engen Verbindung dieser beiden Glieder auch ganz unzulässig ist, zumal da weder in dem δι' ὃν eine charakteristische Bezeichnung des Vaters im Gegensatz gegen den Sohn liegt, noch in dem δι' οὗ des Sohnes im Gegensatz

Vielmehr ist hier αὐτῷ ganz eng mit δι' ὃν . . . τὰ πάντα zu verbinden, und bildet erst damit zusammen die Bezeichnung Gottes. Das Erstere, δι' ὃν τὰ πάντα, bezeichnet ihn als den letzten Zweck aller Dinge, als denjenigen, in Beziehung auf den Alles ist, zu dessen Ehre und Herrlichkeit Alles dienen muß; das Zweite, δι' οὗ τὰ πάντα, als den Urheber aller Dinge, durch welchen Alles sein Dasein erhalten hat. Eine ähnliche ist Stelle Rom. 11, 36: ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. Dort ist das εἰς αὐτὸν unserem δι' ὃν entsprechend und für den Sinn wesentlich dasselbe; die beiden ersteren Glieder entsprechen zusammen unserem zweiten δι' οὗ, ohne daß sie durchaus gleichbedeutend wären; das ἐξ αὐτοῦ bezeichnet Gott, dort als die Grundursache von Allem, das δι' αὐτοῦ als denjenigen, der auch Alles bewirkt und ausrichtet. Daher denn der Apostel auch anderswo mit genauerer Scheidung jenes dem Vater, dieses dem Sohne beilegen konnte, 1 Cor. 8, 6: ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς κύριος Ἰ. Χ. δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. Anderswo steht in Beziehung auf den Sohn auch εἰς, Col. 1, 16: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται. Beide, der Vater und der Sohn, konnten auch nach dem Verhältniß, welches der Lehre des N. T. gemäß zwischen ihnen stattfindet, auf gleiche Weise als Schöpfer und Bewirker aller Dinge (δι' αὐτοῦ), und als das höchste Ziel und der Zweck, worauf Alles zu beziehen sei (εἰς oder δι' αὐτόν), bezeichnet werden; wenn gleich das Letztere vom Vater in einem noch eminenteren, ab-

gegen den Vater. Richtig Schol. cod. a Matth.: δι' ὃν . . . δι' οὗ τὰ π.] ἀμφοτέρω ἐπὶ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ὡς αὐτοῦ καὶ δημιουργοῦ.

seluteren Sinne gilt als vom Sohne, und auf der andern Seite das Erstere den Begriff der *caussa primaria* nicht bestimmt ausdrückt. Nicht leicht aber hätte in Beziehung auf den Sohn in einem solchen allgemeinen Satze ein τὰ πάντα ἐξ αὐτοῦ ausgesagt werden können, noch weniger ἐπ' αὐτοῦ. — An unserer Stelle ist die Zusammenstellung grade des zwiefachen διὰ mit verschiedenem Casus wohl mit durch die in unserm Briefe so mannigfaltige Vorliebe für Paronomastien veranlaßt. — Das τὰ πάντα darf in einer solchen Sentenz nicht so urgirt werden, daß wir dadurch berechtigt würden, dem Schriftsteller bestimmt als seine Vorstellung unterzulegen, auch das Böse sei für Gott und durch Gott; auf der andern Seite ist es aber auch schwerlich seiner Absicht gemäß, wenn Schlichting, Grotius, Limborch, Michælis (ad Peirc.), Paulus es auf alles dasjenige beschränken, was eine Beziehung auf die Bewirkung des Heils der Menschen hat. Es soll wohl die Welt im Allgemeinen bezeichnen, das Universum, die Gesamtheit aller Dinge, die alle in Beziehung auf Gott als letzten Zweck da sind, wie sie durch ihn alle ihr Dasein erhalten haben. Uebrigens treffend Calvin: Poterat uno verbo deum appellare; sed admonere voluit pro optimo id habendum, quod statuit ipse, cujus et voluntas et gloria rectus est omnium finis.

Im Folgenden ist — auch unter denjenigen Auslegern, welche αὐτῷ τὰ π. auf Gott den Vater beziehen — noch freitig, ob das Participial-Glied πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα gleichfalls sich auf ihn bezieht, also zum Subjekte gehört, oder zum folgenden Objecte (τὸν ἀρχηγὸν τ. σ. α.) zu ziehen ist. Letzteres wollen — außer den sämtlichen S. 290 Not. a. b genannten Auslegern — noch Gram. Paraph., Estius, Justinian,

Wittich, Braun, Brochmann, Schöttgen, Bengel, Sykes und Semler zu ihm, Michaelis, Carpzow, Pyle, Zachariä, Matthiä 2., Heinrichs u. a. — Allein dieses ist durchaus unstatthaft, wie am sorgfältigsten Böhme dargethan hat. Grammatisch entschieden ist dagegen schon die einseitige Stellung des Artikels vor ἀρχηγόν, da derselbe, wenn jener Participialsatz mit hierzu gehörte, nothwendig auch vor diesem hätte stehen müssen (τὸν πολλ. v. ε. δ. ἀγαγόντα τὸν ἀρχ.). Nicht minder spricht dagegen die einfache Bezeichnung πολλοῦς υἱοῦς, welche nur dann natürlich ist, wenn von einer Sohnschaft gegen denjenigen die Rede ist, welcher in ἀγαγόντα Subjekt ist; gemeint ist hier aber unleugbar eine Sohnschaft der Menschen gegen Gott den Vater, nicht gegen Christum, als dessen Brüder sie vielmehr bezeichnet werden (B. 11). Es kommt noch dazu, daß bei dieser Verbindungsweise die beiden einander koordinirten Glieder πολλ. v. εἰς δόξαν ἀγ. und τὸν ἀρχ. τ. σωτηρ. α. gar zu matt nebeneinander stehen würden; das zweite würde gar nichts anderes aussagen als das erstere, ja vielmehr im Ausdrucke eher schwächer sein. Ohne allen Zweifel ist daher der fragliche Participialsatz zum Subjekte zu ziehen; und so verbinden schon ohne weiteres Chrysost. Dekumen., eben so Grasm. Annotatt., Luther, Calvin, Clarius, Schlichting, Grotius, Limborch, Peirce, Baumgarten, Storr, Abresch, Dindorf, Schulz, Böhme, Kuinöl, Klee^{a)}. Was dagegen von Estius, Michaelis, Carpzow, Ch. Fr. Schmid u. a. eingewandt wird, daß dann das αὐτῷ auch den Dativ des sich darauf

a) In der Anmerk., obwohl dazu die Uebersetzung nicht stimmt.

beziehenden Particips würde erfordert haben, daran ist so viel richtig, daß ἀγαγόντι allerdings hätte gesetzt sein können und regelmäßiger würde gewesen sein, indem nämlich in Fällen, wo der Infinitiv ein bestimmtes Subjekt hat und dieses in dem vorhergehenden Satz, wovon der Infinitiv abhängt, genannt ist, dann die in dem Infinitiv-Satz selbst sich darauf beziehenden Adjectiva oder Participia am häufigsten in demselben Casus gesetzt werden, worin das Nomen oder Pronomen, worauf sie sich beziehen, im Hauptsatz steht; s. Matthiä S. 536. Aber auch bei den besten klassischen Schriftstellern finden wir in diesen Fällen beim Infinitiv den Accusativ gesetzt, wo aus jenem Grunde der Nominativ, Genitiv oder Dativ hätte gesetzt werden sollen; Beispiele s. gleichfalls bei Matthiä a. a. O. in den Anmerkungen. Im N. T. auf diese Weise öfters namentlich in der Apostelgeschichte, deren Stil unter den neutestamentlichen Schriften mit dem unsers Briefes überhaupt noch am meisten Verwandtschaft zeigt; so Kap. 15, 22: τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις ἐκλεξαμένους ἄνδρας πέμψαι εἰς Ἀντιόχειαν. 11, 12: εἶπε δέ μοι τὸ πνεῦμα συνελθεῖν αὐτοῖς μηδὲν διακρίναντα. cf. 25, 27. Luc. 1, 74. — Es wird da nämlich der Accusativ herbeigeführt durch den Accusativ, welcher in dem Infinitiv selbst als der dafür natürliche Subjekts-Casus steckt.

Den Aorist ἀγαγόντα haben Manche als eigentliches Präteritum fassen zu müssen gemeint. So schon die Vulgata: qui multos filios in gloriam adduxerat. Luther: der da viele Kinder hat zur Seligkeit geführt. Eben so Estius, Justinian, Clarius, Zegerus, Gr. Schmid, Jak. Cappellus, Braun, Alersloot, die es denn entweder ausschließlich oder ganz besonders auf die Frommen des alten Bundes beziehen. Allein daß der Ver-

fasser an diese bei dem πολλοῖς υἱοῖς gar nicht gedacht hat, sondern nur an solche, die seit Christo und durch ihn zum Heile geführt werden, zeigt deutlich die Bezeichnung desselben als des ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν, worin auf jeden Fall liegt, daß die hier Gemeinten vor Christo der σωτηρία nicht theilhaftig geworden sind, (und zwar nach Kap. 5, 9 nicht vor seiner Erhöhung), und folglich auch nicht der δόξα, welche eben nichts anderes ist als die σωτηρία in ihrer Vollendung. Wäre demnach der Aorist als Präteritum zu urgiren, so könnte das nur so geschehen, daß wir annähmen, der Schriftsteller habe von seinem Standpunkte aus diejenigen gemeint, welche damals schon der von dem Erlöser ausgehenden σωτηρία und δόξα theilhaftig geworden waren. Doch ist auch wenig wahrscheinlich, daß er bei den πολλοῖς υἱοῖς nur sollte an diese gedacht haben, und nicht vielmehr an die ganze Zahl derjenigen, welche überhaupt durch Christum zur Herrlichkeit sollten geführt werden. Wir müssen daher wohl eine gewisse Ungenauigkeit in der Setzung des Particips zugeben. Gemeint sein kann es nur entweder mehr als ein allgemeines Epitheton Gottes: er, der so viele Söhne zur Herrlichkeit führt; oder in Beziehung auf die Intention Gottes: da er viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte. So fassen es Erasmus (*Annot.*), Grotius, Seb. Schmidt, Limborch, Peirce, Wolf, Storr, Ernesti, Dindorf, Schulz, Böhme, Klee. Und ohne Zweifel ist dieses es, was der Verfasser hat ausdrücken wollen; so daß demnach hier der Aorist sich auch im Particip dem Futuro nähert, was im Infinitiv häufiger der Fall ist (s. Bernhards Syntax S. 383). Vielleicht daß auf die Setzung des ἀγαγόντα statt ἄγοντα auch wieder das Streben nach der Gewinnung einer größern Paronomasie mit ἀρχηγὸν von einigem Einfluß gewesen

ist 7). — Den Begriff Sohn fassen die meisten Ausleger ohne weiteres in dem allgemeineren Sinne, worin wir Söhne Gottes als Menschen sind, Er unser Aller Vater, wiesern wir Alle ihm unser Dasein verdanken; und wenn wir bloß diesen Vers für sich betrachten, würde sich dagegen nicht grade mit Fug etwas einwenden lassen. Aber die Vergleichung des Folgenden macht es, wie wir sehen werden, sehr wahrscheinlich, daß es hier, wie Limborch es faßt, im eminenteren Sinne gemeint ist, als Bezeichnung der Gläubigen, derjenigen die durch Christum zum Vater geführt sind. Das πολλοὺς kann nicht, wie Seb. Schmidt meint, für πάντας stehen. Aber richtig Schlichting: multinon opponuntur h. l. omnibus sed tantum paucis. Es sagt nur aus, daß die Zahl der Söhne, welche Gott zur δόξα führen wollte und führte, groß sei, ohne Rücksicht darauf, ob das die Gesamtheit der Menschen oder nur ein bedeutender Theil derselben sei. Eben so ist es an anderen Stellen in ähnlichen Verbindungen zu fassen, als Kap. 9, 28: ὁ Χρ. ἀπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας. Matth. 20, 28 (Marc. 10, 45): δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. 26, 28 (Marc. 14, 24): τὸ αἷμά μου . . . τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον. Rom. 8, 29: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. — Das δόξαν mag hier, wie

a) Paulus hat Rom. 8, 30 sogar den Indikativ ἐδόξασε statt des Futuri gesetzt, was dort durch den Fluß der Rede herbeigeführt ist, indem in den vorhergehenden Gliedern die Verba alle im Aorist stehen. Unzulässig ist aber, wenn Ruiñö I u. a. sich die Sache so erklären, daß sie sagen, εἶναι bedeute hier adducere decrevit, und der Aorist stehe für das Plusquamperfekt: qui adducere decrevera.

Böhmie vermuthet, auf das *δόξη* im Citate B. 9 zurückspielen, da das Wort sonst in unserm Briefe in dieser Beziehung nicht üblich ist, obwohl öfters bei anderen Schriftstellern des N. T. Es bezeichnet die Fülle der Herrlichkeit, welche unwandelbar Gottes ist, des himmlischen Vaters, (vergl. z. B. Matth. 16, 27: *μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*. Rom. 9, 23 u. a.), an der auch der Sohn Gottes, als beim Vater seiend, schon vor der Welterschöpfung theilgenommen hat (Joh. 17, 5. 24), welche auch durch die niedrige Knechtsgestalt, die er auf Erden annahm, hindurchschien (Joh. 1, 14. 2, 11), und zu deren vollem Besitze er wieder durch seine Erhöhung in den Himmel gelangt ist und sie auch bei seiner Wiederkunft am Ende der Tage offenbaren wird (Matth. 16, 27. 19, 28. Luc. 24, 26: *εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ*. Vergl. Joh. 7, 39: *Ἰησοῦς οὐπω ἐδοξάσθη*. 12, 16: *ταῦτα δὲ οὐκ ἔγνωσαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὸ πρῶτον, ἀλλ' ὅτε ἐδοξάσθη ὁ Ἰησοῦς, τότε κ. τ. λ.* 17, 5. 1 Petr. 1, 11); und an der mit ihm Alle, welche durch ihn Söhne Gottes geworden sind, theilnehmen werden, wenn er sie in das Reich des Vaters vereinigen wird (Rom. 8, 30: . . . *τούτους καὶ ἐδόξασεν*. 5, 2: . . . *καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ*. 8, 18. 1 Thess. 2, 12. 2 Thess. 2, 14: *εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν* I. X. 2 Cor. 4, 17. 2 Tim. 2, 10. 1 Petr. 5, 1. 4. 10.). Der Begriff der höchsten Fülle von Glückseligkeit liegt in dem Worte an sich nicht, kann aber von dem der höchsten Herrlichkeit nicht getrennt gedacht werden; und so konnte daher hier im folgenden Gliede *σωτηρία* mit *δόξα* wechseln. In unserm Briefe übrigens findet sich, wie schon angedeutet, *δόξα* und *δοξάζειν* in dieser Beziehung nicht weiter; hier treffen wir dafür wiederholt auf *τελειοῦν*, was gleich im

folgenden Gliede vorkommt und in unserm Briefe öfters wiederkehrt, in verschiedenen Verbindungen; in Beziehung auf Christum noch Kap. 5, 9: καὶ τελειωθείς ἐγένετο πᾶσι τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας. 7, 28: . . . νῖδὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον. In Beziehung auf andere Menschen, welche durch den Erlöser und allein durch ihn τελειοῦνται, Kap. 10, 14: μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους. B. 1: . . . ὁ νόμος . . . εἰς τὸ διηνεκὲς οὐδέποτε δύναται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι. Kap. 9, 9: . . . ἰσχύαι προσφέρονται μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα. 11, 40: . . . ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειώθωσιν. Und in noch allgemeinerer Beziehung Kap. 7, 19: οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος. Und so das Abstractum τελείωσις Kap. 7, 11: εἰ μὲν οὖν τελείωσις διὰ τῆς Λευιτικῆς ἱερωσύνης ἦν ^{a)}. Die Bedeutung des Verbi ist überall im Allgemeinen, gemäß der Ableitung desselben von τέλειος und dieses Wortes von τέλος: vollenden, zur Vollendung bringen, zu dem bestimmten Ziele führen. Dieses Ziel ist nun aber für Christus die Fülle von Herrlichkeit und Ehre, womit er nach B. 9 gekrönt, deren er nach dem Todesleiden durch seine Erhöhung zur Rechten des Vaters theilhaftig geworden ist, so wie die Herrschaft über Alles, die ihm noch zu Theil werden wird. Aber schon in ersterer Beziehung, schon jetzt seitdem er zur Rechten des Vaters erhöht ist, ist er zu dieser τελείωσις wirklich gelangt, wie aus den beiden anderen Stellen (5, 9. 7, 28) ganz deutlich hervorgeht; so daß also das Vollendetwerden des Erlösers

a) Außerdem findet sich in unserm Briefe noch τετελειωμένοι 12, 23 in Beziehung auf die entschlafenen Frommen; ferner τελειότης 12, 2, τελειότης 6, 1 und τέλειος 5, 14, 9, 11.

in unserm Briefe wesentlich ganz dasselbe ist mit dem δοξασθῆναι desselben beim Johannes (s. oben S. 297). Theophylakt: τελειώσιν δὲ ἐνταῦθα νοεῖ τὴν δόξαν ἣν ἐδοξάσθη. In Beziehung auf die anderen Menschen gestaltet sich das Verhältniß nur scheinbar dadurch etwas anders, daß ihre τελειώσις in unserm Briefe als das Werk Christi, des Hohenpriesters des neuen Bundes, bezeichnet wird, und insofern von seiner Seite für Alle, die daran Theil haben, ein für alle Mal vollbracht (10, 14); wobei nicht ausgeschlossen ist, daß für sie der volle wirkliche Besiß dieser τελειώσις wie der δόξα noch nicht eingetreten ist. Die Bedeutung ist aber weder: glücklich machen, noch: sittlich vervollkommen, sondern die allgemeinere: zu dem von Gott bestimmten Ziele bringen; welches denn eben das ist, daß wir als wahre Söhne Gottes an der Herrlichkeit des himmlischen Vaters und seines Sohnes Jesu Christi theilnehmen.

1. Vergl. über das Wort O. L. Königsmann dissert. exeget. de vera notione vocis τέλειος ejusque et derivatarum vocum usu in ep. ad Hebr. Jen. 1739, woraus sich indessen wenig lernen läßt.
2. Die LXX haben die Hebräische Formel מִיָּדֶי אֱלֹהִים, welche bei der Einweihung des Priesters vorkommt, und sich ohne Zweifel auf irgend eine symbolische Handlung bezieht, wodurch ihm das priesterliche Amt übergeben ward, an den meisten Stellen durch τελειοῦν τὰς χεῖρας gegeben, Exod. 29, 9. 33. Levit. 8, 33. 16, 32. Num. 3, 3; vergl. Levit. 21, 10: . . . τετελειωμένου τὰς χεῖρας αὐτοῦ. Und darnach denn τελειώσις für מִיָּדֶי in Beziehung auf die Einweihung oder den Amtsantritt des Priesters, namentlich das dabei dargebrachte Opfer, Exod. 29, 22 sqq. Levit. 7, 37. 8, 21 sqq. 33: ἕως ἡμέρας πληρωθῇ, ἡμέρας τελειώσεως ὑμῶν· ἑπτὰ γὰρ ἡμέρας τελειώσει τὰς χεῖρας ὑμῶν. Davon ausgehend wollen manche Ausleger dem Worte auch hier und an anderen Stellen

des Briefes die Bedeutung: einweihen, consecrare, inaugurare vindiciren. So zuerst, so viel ich weiß, Calvin, und nach ihm Beza (jedoch nicht in den späteren Ausgaben), a Lapide, Wittich, Clerikus, Schöttgen, Peirce, D. Whitby, Cramer, Michaelis Paraphr. 1. Ausg. (anders jedoch 2. Ausgabe u. Uebers.), Ch. Fr. Schmid, Zacharia, Klee u. a., die es meistens eben von der Einweihung Christi zum hohenpriesterlichen Amte verstehen. Mit Unrecht wendet Wolf hiergegen ein, daß Christus das hohepriesterliche Amt schon auf Erden durch Erduldung verschiedener Leiden geübt habe. Denn es ist allerdings, wie wir später sehen werden, der Darstellung unseres Briefes gemäß, daß er das Hohepriesteramt des neuen Bundes nicht vor seinem Tode angetreten habe (s. B. 17. Kap. 5, 10. 6, 20. 7, 25 sqq. 8, 1 sq. 4 u. a.). Aber gleichwohl ist diese Erklärung sicher falsch, da ein solcher Gebrauch des Wortes von dem an anderen Stellen des Briefes, wo von einer Einweihung auf keinen Fall die Rede sein kann (z. B. 7, 11. 19) zu sehr abweichen würde. Und die Stellen der LXX können dieses nicht einmal als Bedeutung des Wortes im Hellenistischen sicher stellen, da doch nirgends einfach τελειοῦν τινα für: einweihen oder sein Amt antreten lassen, gesetzt ist. Was aber Wittich und Michaelis a. a. O. behaupten, es sei der Ausdruck in diesem Sinne von den Griechischen Mythen herübergenommen, ist ohne Beweis hingestellt.

Was den Gedanken selbst betrifft, daß Christus dem Rathe Gottes gemäß durch Leiden — oder durch Leiden hindurch; denn auf diese einfachste Weise läßt sich hier das διὰ παθημάτων gar wohl fassen — zum Ziele der Vollendung geführt werden sollte, so bildet eine genaue Parallele dazu der Ausspruch des Erlösers selbst Luc. 24, 26: οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, wo das ἔδει sich auf den in den prophetischen Aussprüchen des A. T. niedergelegten göttlichen Rathschluß bezieht;

vergl. noch ib. 46. 1 Petr. 1, 11. Phil. 2, 8 sqq. Hebr. 12, 2. — Was Schulz meint, an unserer Stelle sei διαπαθημάτων gar nicht besonders zu accentuiren, und es lasse sich dasselbe auch mit τὸν ἀρχηγὸν τῆς σ. α. eben so wohl in engere Verbindung setzen als mit τελειῶσαι, widerlegt sich schon durch die enge Anschließung dieses Verses an das letzte Glied des vorhergehenden. — Wir haben aber noch diese Bezeichnung Christi selbst ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν zu betrachten. Ἀρχηγός, was im N. T. noch 12, 2. Act. 3, 15. 5, 31 vorkommt, bezeichnet einen Anführer, der Anderen vorangeht. So steht es LXX öfters von den Fürsten, Obersten des Volks und des Kriegsheeres, z. B. Jes. 3, 5. 6: οὐκ ἔσομαι ἀρχηγός τοῦ λαοῦ τούτου. 30, 4. 2 Chron. 23, 14: τοῖς ἑκατοντάρχοις καὶ τοῖς ἀρχηγοῖς τῆς δυνάμεως. Neh. 2, 9. Exod. 6, 14. Num. 13, 3. 4: ἀρχηγοὶ υἱῶν Ἰσραήλ. 16, 2: ἀρχηγοὶ συναγωγῆς. 24, 17: τοὺς ἀρχ. Mowab. Jud. 5, 2. Und so Act. 5, 31. — Dann steht es öfters vom Stammvater, als dem Anführer des Geschlechtes seiner Nachkommen, von dem dasselbe anhebt; so z. B. Isocr. Nicocl.: Τεῦκρος μὲν ὁ τοῦ γένους ἡμῶν ἀρχηγός. Plutarch. Alcib. p. 191. E: τὸ Ἀλκιβιάδου γένος ἄνωθεν Εὐρυστάκην τὸν Αἰάντος ἀρχηγὸν ἔχειν δοκεῖ. Joseph. c. Apion. I, 19: Νῶχος ὁ τοῦ γένους ἡμῶν ἀρχηγός. u. a. Ferner wird es von demjenigen gebraucht, der Anderen mit seinem Beispiele vorangeht, daß sie ihm nachfolgen. Isocrat. Panath. δικαίως ἐκείνοις μὲν ἅπαντες ἐγκαλέσασθαι μὲν ὡς ἀρχηγοῖς γεγεννημένοις καὶ διδασκάλοις τῶν τοιούτων ἔργων. Herodian. VII, 1, 23: ἀρχηγός τῆς ἀποστάσεως. 1 Macc. 10, 47: ὅτι αὐτὸς ἐγένετο αὐτοῖς ἀρχηγός λόγων εἰρηνικῶν, er war ihnen mit Friedensworten vorgegangen, hatte ihnen zuerst solche geboten. Polyb. p. 842: ἀρχηγός εἶναι ἐβουλήθη τῆς τοιαύτης ὁρμῆς. Darnach er-

klärt sich Hebr. 12, 2: τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν. Daran knüpft sich nun leicht der Begriff der Ursächlichkeit und Urheberchaft an, und so kommt es bei Griechischen Schriftstellern, besonders späteren, öfters vor von demjenigen, von welchem etwas — Gutes oder Böses — zuerst ausgeht, woran auch Andere theilnehmen, und zum Theil so, daß es fast gradezu für den Urheber steht = αἴτιος. *Xenoph. H. G. III, 3, 5*: τὸν ἀρχηγὸν τοῦ πράγματος. *Isocrat. Panegy. 16*: ἀρχηγὸς ἀγαθῶν. *Diodor. Sic. V, 64*: μεγάλων ἀγαθῶν ἀρχηγοὺς γεγενῆσθαι τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων. *Ib. c. 74*: Ἀσκληπιὸν προβιβάσαι τὴν τέχνην ἐπὶ τοσοῦτον, ὥστε ὡς ἀρχηγὸν αὐτῆς καὶ κτίστην τιμᾶσθαι. *L. II, 32*: τοῦτον (Κυαξάρον) ἀρχηγὸν γενέσθαι τῆς τῶν ὅλων ἡγεμονίας, Gründer der Universal-Monarchie. *Sext. Empir. a. Gramm. I, 260*: τὸν ἀρχηγὸν ἡμῶν τῆς ἐπιστήμης, Ἀσκληπιόν. *Dionys. Halic. l. III, 73*: τοὺς ἀρχηγοὺς τῆς ἐπιβουλῆς. *Athenae. l. VI. p. 265 E*: ἐγὼ ὑμῖν ἔσομαι πολλῶν ἀγαθῶν ἀρχηγός. *Joseph. Ant. VII, 9, 4*: μισαιφόνον καὶ πολλῶν ἀρχηγὸν κακῶν ἀποκαλῶν. *XX, 6, 3*: ὡς εὗρε τῶν κακῶν ἀρχηγοὺς τοὺς Σαμαρεῖς γενομένους. Darnach erklärt sich nun leicht sowohl unsere Stelle als *Act. 3, 15*, wo Christus ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς heißt, derjenige, von dem das wahre Leben und dessen Ertheilung ausgeht; so hier derjenige, von dem das Heil der anderen Menschen abhängt, der allein sie zur Erwerbung desselben anführen kann. *Chrysostomus*: τουτέστι τὸν αἴτιον τῆς σωτηρίας. Ὁρᾷς ὅσον τὸ μέσον καὶ οὗτος υἱός, καὶ ἡμεῖς υἱοί· ἀλλ' ὁ μὲν σωζει, ἡμεῖς δὲ σωζόμεθα· εἶδες πῶς ἡμᾶς καὶ συνάγει καὶ διΐσθησι· πολλοὺς φησιν υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα· ἐνταῦθα συνήγαγε· τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν· καὶ πάλιν διέσθησε.

B. 11 — 13. Der Zweck dieser auf jeden Fall eng zusammengehörenden Verse und ihr Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wird auf verschiedene Weise angegeben; was sich besonders durch die Auffassung des ersten Hemistichs von B. 11 bestimmt. Zuvörderst, so wenig es einem Streite unterliegt, daß ὁ ἀγιάζων καὶ οἱ ἀγιάζόμενοι sich auf Christum und die Menschen die durch ihn zum Heile geführt werden bezieht, so läßt sich doch fragen ob die Ausdrücke gradezu als deren Bezeichnung zu nehmen sind, oder in allgemeinerem Sinne und der ganze Satz als eine allgemeinere Sentenz, welche nur auch in dem Verhältnisse jener beiden ihre Anwendung fände. Auf die letztere Weise fassen es Schlichting, Gerhard, Schöttgen, Semler, Zachariä, Ch. Fr. Schmidt, welche meinen, daß es sich namentlich darauf beziehe, daß auch im A. T. der Hohepriester mit denjenigen, zu deren Sündenreinigung er thätig sei, von demselben Volke sei. Andere wie Jak. Cappellus u. a. finden eine Anspielung darauf, daß die Zehnten und Erstlinge gleicher Art seien mit den Gegenständen, welche durch deren Abgabe geheiligt würden. Das Letztere ist ganz unstatthaft, da dann wenigstens das Neutrum würde gesetzt sein τὸ ἀγιάζον . . . τὰ ἀγιάζόμενα . . . πάντα. Aber auch das Erstere ist durchaus unwahrscheinlich. Wenn dem Schriftsteller jenes alttestamentliche Verhältniß vorgeschwebt und er darauf hätte zur Erläuterung des neutestamentlichen hinweisen wollen, so würde er das seiner Weise gemäß in einer ausdrücklichen Vergleichung beider ausgesprochen haben. Besonders aber läßt die Art und Weise, wie sich hieran das zweite Hemistich anschließt, uns nicht zweifeln, daß ὁ ἀγιάζων gradezu und nur allein von Christus gemeint ist, und οἱ ἀγιάζόμενοι von den Menschen, welche und wiefern sie durch ihn geheiligt werden, da nur unter dieser Voraussetzung

es sich von selbst ergibt, daß jener das Subjekt für ἐπαγορεύεται bildet, und das Pronomen des Objekts, αὐτοῖς, sich auf diese bezieht. — Das Verbum ἀγιάζω, eine Alexandrinische Form gebildet durch Verlängerung aus der bei Griechen gebräuchlichen ἀγιῶ, häufig wie im N. T. so LXX, wo es ganz herrschend im Aktiv wie im Passiv dem Hebräischen שׁוּב nach seinen verschiedenen Conjugationen entspricht, bezeichnet wie dieses im Allgemeinen die Aussonderung aus einer größeren gleichartigen Masse zu einem besonderen Gott wohlgefälligen Gebrauche und die Zubereitung zum Dienste Gottes. So wird es namentlich von den Priestern gebraucht, welche für den Dienst Gottes ausgesondert und zubereitet werden, so wie von Opfern und dergleichen, was der Gottheit zu besonderem Dienste geweiht und demgemäß zugerichtet wird. Und so werden dann auch die Glieder des Volkes Gottes, schon des alttestamentlichen, noch häufiger des neutestamentlichen, als ἄγιοι, ἡγιασμένοι bezeichnet, wiefern sie eben als aus der Masse der Menschheit gesondert und ganz Gotte und seinem Dienste geweiht betrachtet werden. Darnach sind denn hier οἱ ἀγιάζομενοι diejenigen, welche und wiefern sie aus der Masse der Menschen herausgenommen und Gotte und seinem Dienste geweiht werden, und zwar dieses durch Christum; denn er wird als ὁ ἀγιάζων bezeichnet, der sie dazu sondert und weihet. Wo durch Christus diese Weihung und Heiligung der Menschen bewirkt, ist hier noch nicht ausgesprochen, tritt aber später deutlich hervor; und darnach ist es nicht im Sinne des Schriftstellers, wenn Grotius sagt: doctrina sua et exemplo. Vielmehr ist es ganz besonders, wie schon Theodoret ohne weiteres annimmt, auf seinen Tod zu beziehen als ein Ver söhnungs- und Bundesopfer, wodurch er als der Hohepriester des neuen Testaments die Gemeinde derer, die an ihn sich

gläubig anschließen, reiniget und als Gotte geweiht darstellt, gleich wie die alttestamentliche Gemeinde durch die Besprennung mit dem Blute des bei der Schließung des Bundes dargebrachten Opfers Gott geweiht (s. Kap. 9, 18 sqq.) und so nachmals durch das alljährliche Opfer des Levitischen Hohenpriesters gereinigt und von neuem geheiligt ward. Vergl. 9, 13. 10, 10: ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμέν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ. B. 14: μὴ γὰρ προσφορὰ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους. B. 29: . . . τὸ αἷμα τῆς διαθήκης καινὸν ἡγησάμενος, ἐν ᾧ ἡγιάσθη. 13, 12: . . . Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν Außerdem vergl. noch Joh. 17, 19: καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἑμαυτόν, ἵνα ὡς καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ, wo der Erlöser seine eigene Dahingabe in den Tod als ein Sich-Weißen, nämlich als Opfer, bezeichnet, und als deren Zweck, daß die Seinigen in der Wahrheit geweiht seien, d. h. Gotte geweiht, indem sie in der Wahrheit stehen und ihr ganz angehören^{a)}. — Für den Sinn würde es an unserer Stelle keinen wesentlichen Unterschied gemacht haben, wenn statt ὁ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι gesetzt wäre ὁ σωζὼν καὶ οἱ σωζόμενοι. Passend steht das Präsens, weil beides allgemeine, substantivisch zu fassende Bezeichnung ist des Erlösers und der Gläubigen nach der Wirksamkeit, welche jener — zunächst durch seinen Tod — auf diese ausübt. Falsch ist aber, wenn G r a m e r den Begriff der ἁγιαζόμενοι so weit ausdehnt, daß er darunter die Gesamtheit der Menschen versteht, als für welche Christus sich geheiligt und geopfert

a) Doch ist dort der Gedanke wohl nicht ganz derselbe, wie in jenen Stellen des Hebräer-Briefes, und aus Joh. 16, 7 sqq. zu erklären.

habe. Es kann wie *οἱ σωζόμενοι* immer nur diejenigen bezeichnen, welchen die Weihende Wirksamkeit des Erlösers wirklich zu Gute kommt, die sich durch ihn Gotte und seinem Dienste weihen lassen; und eben so 10, 14. — Auf sehr verschiedene Weise wird aber das Prädikat des *Sakes* gefaßt, *ἐξ ἐνός*, näml. *εἰσιν*. Schon in grammatischer Beziehung ist streitig, ob *ἐνός* Neutrum sei oder Maskulinum. Die es als Neutrum nehmen, erklären es entweder: einer und derselben Natur (Calvin, desgl. Camero, a Lapide), was aber ganz unstatthaft ist, da das *ἐκ* jedenfalls auf eine Bezeichnung des Ursprunges, nicht der bloßen Beschaffenheit deutet; oder: von demselben Saamen und Geblüte (Carpzow, Abresch); oder: ex communi massa (F. Cappelus, Akerblott). Allein hätte der Schriftsteller das Eine oder das Andere gemeint, so hätte nothwendig das bestimmte Nomen, *αἷματος*, *σπέρματος* dergl. ausdrücklich hinzugesetzt sein müssen; ohne das würde es als Neutrum gar zu unbestimmt sein. Ueberhaupt so oft dieser Genitiv *ἐνός* — und so ähnliche — substantivisch steht, kann es als Regel betrachtet werden, wenn nicht der ganze Zusammenhang entschieden das Andere an die Hand gibt, daß er als Maskulinum gemeint ist; und so im N. T. ohne Ausnahme, z. B. Rom. 3, 12. 5, 15. 16. 9, 10. Gal. 3, 16. 20. Hebr. 11, 12. *) — Von den Auslegern aber die es als Maskulinum fassen, beziehen manche es auf den menschlichen Stammvater, und zwar entweder auf den Adam, wie Erasmus Paraph., Beza, Estius, Justinian, Hunnius, Dorscheus, Seb. Schmidt, Cramer,

a) Auch Act. 17, 26 würde das *ἐξ ἐνός* bei der Lachmannschen Lesart ohne *αἷματος* sicher als Maskulinum zu fassen sein.

Baumgarten, Michaelis Paraph. 2. und Uebers. Zachariä u. a.; oder auf den Abraham; so Drusius, Peirce, Michaelis ad Peirc. u. Paraph. 1, Bengel, Ch. Fr. Schmid, die beiden letzteren meinen mit Anspielung auf Stellen wie Jes. 51, 2. Ez. 33, 24, wo in Beziehung auf den Abraham εἰς ἡν vorkommt, was aber auf keinen Fall hierhin gehört. Ueberhaupt aber glaube ich, daß wenn der Schriftsteller das ἐνός von dem menschlichen Stammvater gemeint hätte, er nicht würde unterlassen haben πατρός oder etwas Anderes zur bestimmteren Angabe hinzuzufügen, oder wenigstens ein Verbum, welches bestimmt das Entsprungensein andeutete. So einfach aber wie es hier lautet εἰς ἐνός, ist allein natürlich es auf den letzten Urheber zu beziehen, auf Gott; so schon die sämtlichen patristischen Ausleger (De kumen.: εἰς ἐνός ἐσμεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρός), Zegerus, Grotius, Calov, Limborch, Storr und die neueren alle ^{a)}. Die Allgemeinheit des Ausdrucks würde uns nun allerdings auch am ehesten darauf führen, es einfach darauf zu beziehen, daß wir Alle von Gott als unserm Schöpfer entsprungen, er als Schöpfer unser Aller Vater ist; wie 1 Cor. 8, 6: ἡμῶν εἰς θεός ὁ πατήρ, εἰς οὗ τὰ πάντα. So schon Chrysost. . . . εἰς γὰρ θεός εἰς οὗ τὰ πάντα. Schol. cod. a Matth.: εἰς ἐνός πάντες· καὶ τοῦτο κατὰ τὸ ἀνθρώπινον· ἡμῶν γὰρ καὶ αὐτοῦ εἰς ποιήτης. Und so scheinen es die meisten Ausleger ohne weiteres zu fassen. Allein alsdann würde der Satz gar nichts aussagen, was dem Erlöser nur mit den Gläubigen gemein wäre; es nehmen daran auf gleiche Weise ja auch die übrigen Menschen Theil, und eben so auch die

a) Auch J. E. Pfeiffer in einer besonderen meditatio s. in h. l. Lips. 1750, die ich jedoch nicht selbst kenne.

Engel, ja eigentlich die Gesamtheit der Geschöpfe; so daß also daraus nicht, wie doch sogleich geschieht, könnte erklärt werden, weshalb Christus sich nicht schäme, die *ἀγιάζομενους* seine Brüder zu nennen. Daher ist denn wohl sehr wahrscheinlich, — und so fassen es Grotius, Limborch, Paulus ^{a)} — daß der Schriftsteller das *ἐκ Θεοῦ* im engeren Sinne genommen hat, so daß es sich auf die Menschen nur insofern bezieht, als sie auch geistlich als seine Söhne betrachtet werden können. Vergl. Joh. 8, 47: *ὁ ὢν ἐκ τοῦ Θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ Θεοῦ ἀκούει . . . ὑμεῖς . . . ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἐστέ.* 1 Joh. 3, 10: *πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἐστὶν ἐκ τοῦ Θεοῦ.* 4, 6: *ἡμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμεν . . . ὅς οὐκ ἐστὶν ἐκ τοῦ Θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν.* 5, 19: *οἶδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμεν.* 3 Joh. 11: *ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶν.* — Noch bemerke ich, daß Bengel und Peirce das *πάντες* bloß auf das zweite Subjekt, *οἱ ἀγιάζομενοι*, beziehen wollen. Das würde aber nur dann statthaft sein, wenn es damit unmittelbar zusammenstände. So wie es aber hier davon grade durch das Prädikat des Sazes getrennt ist, kann kein Zweifel sein, daß es sich auf das ganze Subjekt desselben nach seinen beiden Theilen, auf *ὁ ἀγιάζων* und *οἱ ἀγιάζομενοι* gemeinschaftlich, bezieht. — Was nun den Zusammenhang dieses Sazes mit B. 10 betrifft, woran er sich mit *γὰρ* anschließt, so wird dieser von manchen Auslegern so gefaßt, als ob hier auf den gemeinschaftlichen Ursprung — vom menschlichen Stammvater oder von Gott — als auf den Grund dafür hingewiesen werde, daß der Messias wie die anderen Söhne Gottes habe zur Vollendung durch Leiden

a) Und was den Sinn betrifft auch Camero: ejusdem naturae et conditionis spiritualis.

hindurchgehen müssen, oder daß er nur auf diesem Wege habe die Menschen versöhnen können. Allein auch selbst wenn das εἰς ἐνός sich auf die menschliche Abstammung bezöge, könnte der Satz von dem Verfasser wohl sicher nicht als Nachweisung der Nothwendigkeit des Leidens und Todes Christi gemeint sein; noch weniger dieses bei der von uns befolgten Auffassung. Wir können es nur fassen, wie schon S. 228 angedeutet ist, als Rechtfertigung der von anderen Menschen im Verhältnisse zu Christo B. 10 gebrauchten Bezeichnung Brüder; dazu wird auf den gemeinschaftlichen Ursprung aus Gott hingewiesen. Und so hängt dieses auch dem Gedanken nach schon eng mit den folgenden Citaten zusammen, welche nachweisen sollen, daß Christus selbst schon in alttestamentlichen Schriftstellen, welche hier als seine Aussprüche bezeichnet werden, von den Seinigen als seinen Brüdern geredet und sich zu dem gemeinschaftlichen Vater in gleiches Verhältniß mit ihnen gestellt habe. — *Αὐτὸς ἦν ἀϊτίαν* auf gleiche Weise zur Verbindung auch 2 Tim. 1, 6. 12. Tit. 1, 13; und eben so bei Philo, z. B. *De Opif. mund.* S. 26. p. 17. *D.* S. 33. p. 22. — Das Verbum ἐπαισχύνομαι mit d. Infinit. eines anderen Verbi ganz ähnlich 11, 16: διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεός, θεός ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν. So auch bei Griechen, und eben so das Simplex αἰσχύνομαι; anderswo beide auch mit folgendem Particip. Daß das οὐκ ἐπαισχύνεται immer auf einen Höheren deutet, bei dem wohl die Möglichkeit stattfand, daß er hätte Bedenken tragen können, sich mit Anderen in das angegebene Verhältniß zu stellen, bemerken mit Recht schon die Alten; z. B. Chrysostomus: . . . ὁρᾷς πῶς πάλιν δείκνυσιν τὴν ὑπεροχὴν; τῷ γὰρ εἰπεῖν· οὐκ ἐπαισχύνεται, δείκνυσιν οὐ τῆς τοῦ πράγματος φύσεως, ἀλλὰ τῆς φιλοστοργίας . . . καὶ τῆς ταπεινοφροσύνης τῆς πολλῆς. Θεο-

doret: ἀπόχρη καὶ τό· οὐκ ἐπαισχύνεται, δεῖξαι τὴν διαφοράν τῆς υἱότητος. κ. τ. λ. — Nicht unpassend übrigens vergleicht Carpzow für die Bedeutung, welche in der Benennung ἀδελφός liegt, die Stelle des Philo *De Septenario* S. 8. p. 1180 E: τοὺς μὲν (die eigenen Volksge nossen, in Beziehung auf Deuter. 15, 2) καλέσας εὐθυβόλως ἀδελφούς, ἵνα μηδεὶς φθονῇ τῶν ἰδίων ὡς ἂν ἐκ φύσεως συγκληρονόμοις ἀδελφοῖς.

Von den alttestamentlichen Citaten selbst ist das erste aus Ps. 22, 23. Dieser Psalm ist das Gebet eines frommen Dieners Jehovah's, welcher sich in der höchsten Bedrängniß um Beistand an seinen Gott wendet, der sich stets als den Schützer Israels bewiesen, aber ihn jetzt ganz verlassen habe; Tag und Nacht flehe er vergebens zu Ihm; er sei wie ein Wurm und kein Mensch, von Allen verhöhnt und verspottet, und zwar eben wegen seines Vertrauens auf Jehovah, auf den er schon von Mutterleibe an seine Zuversicht gesetzt habe; Jehovah möge daher auch jetzt mit Seiner Hülfe herbeieilen, bei der großen Todesgefahr, die auf ihn eindringe, indem mächtige, gewaltige, grimmige Feinde (die als gewaltige Stiere Basans, als grimmige Löwen und Hunde bezeichnet werden) ihn drohend umringen, sich seiner Bedrängniß freuen und ihn schon als sichere Beute betrachten. An den wiederholten Aufruf zu schleuniger Hülfe schließt sich als zweiter Theil von V. 23 an — welcher Vers eben hier citirt ist — die Versicherung, daß er seinen Brüdern den Namen des rettenden Gottes preisen, und Ihm die gelobten Dankopfer darbringen wolle; wenn Jehovah so durch Erhörung Seines bedrängten Verehrers Seine Macht erweise, so werden Alle, selbst ferne Völker, sich zu Ihm bekehren, Ihn als den Herrn anerkennen und Ihm Opfer darbringen; und noch die späte Nachwelt werde Ihn anbeten und Seinen Namen verkündigen. —

Als das Subjekt des Psalms wird von den Kirchenvätern ^{a)} und den meisten älteren Christlichen Auslegern überhaupt gradezu der Messias betrachtet, so daß das Lied von David gedichtet wäre gar nicht in Beziehung auf seine Person und seine Bedrängniß, sondern als Gebet des von ihm im Geiste geschauten leidenden Erlösers. So von den neuesten Auslegern noch Hengstenberg, Clausz u. a. Daß der Erlöser als er am Kreuze hing, sich der Anfangsworte des Psalms in dem Ausrufe zu seinem himmlischen Vater bedient (Matth. 27, 46. Marc. 15, 34), wobei er ohne Zweifel nicht allein diese Worte, sondern zugleich auch den übrigen Inhalt und namentlich den Ausgang desselben mit vor Augen hatte, kann anerkannt nicht zum Beweise dienen, daß Christus denselben als ursprünglich für den Messias gedichtet betrachtet habe, sondern nur, daß Er denselben auf Sich und Seinen Zustand, den leidenden und doch hoffnungsreichen, anwendbar gefunden habe. Eben so kann auch Joh. 19, 24, wo B. 19 als durch die Vertheilung der Kleider des Herrn unter die Kriegsknechte erfüllt bezeichnet wird — abgesehen davon, daß für die besondere Art dieser Vertheilung ein Unterschied und Gegensatz in den beiden Gliedern des Verses vorausgesetzt erscheint, der nach dem Sinne des Textes nicht darin liegt, da es vielmehr ganz synonyme Glieder sind —

a) Daß indessen diese Auffassung in der alten Kirche nicht die allein herrschende war, zeigt deutlich schon die Anspielung des Theodoret in s. Ausl. des Ps.: μάλλον γὰρ πιστευτέον τοῖς ἱεροῖς ἀποστόλοις καὶ αὐτῷ τῷ σωτῆρι χρωμένῳ σαφῶς τῷ τοῦ ψαλμοῦ προοιμίῳ, ἢ τοῖς παρερμηνεύειν ἐπιχειροῦσιν. Sicher hat er dabei vornehmlich den Theodor von Mopsveste im Sinne, (s. Schröck's Kirchengesch. XV S. 197), vielleicht zugleich auch noch Andere.

nicht bestimmt zum Beweise dienen, daß dieser Evangelist die Beziehung des ganzen Psalms oder auch nur dieses einzelnen Verses auf Christum als die ursprüngliche, vom Dichter selbst beabsichtigte betrachtet habe. Dagegen läßt sich wohl nicht in Abrede stellen, daß der Verfasser unseres Briefes, nach der Weise wie er hier citirt, diese Stelle scheint gradezu als Worte Christi, und so auch wohl den ganzen Psalm als in unmittelbarer Beziehung auf Ihn in prophetischem Geiste gedichtet betrachtet zu haben; und so mag diese Deutung wohl damals schon in der Christlichen Kirche ziemlich verbreitet gewesen sein. Veranlassung dazu konnte außer dem Gebrauche, den der Herr selbst von jenen Anfangsworten gemacht hatte, die große Verwandtschaft geben, welche die hier geschilderte Bedrängniß in manchen einzelnen Zügen mit den letzten Leiden Christi darbietet ^a). Doch haben schon ältere ehrenwerthe Ausleger dieses nicht hinreichend gefunden, um nicht als das nächste ursprüngliche Subjekt des Liedes den Dichter selbst — entweder allein oder in Verbindung mit anderen Genossen — anzunehmen; so außer den Rabbinen, Theodor v. Mopsveste, Melancthon, Calvin, Musculus, Grotius, Rüdinger, Venema, Dathe, Sahn, und die meisten neueren ^b). Diese Ansicht für die richtige zu halten bestimmt

a) Auf die Erzählung von der Kreuzigung Christi bei Matth. 27, 39—43 hat unverkennbar die Berücksichtigung unsers Psalms einigen Einfluß geübt, was ich nicht so meine, daß dadurch in die Erzählung etwas Falsches, Unhistorisches hineingekommen wäre, sondern nur so, daß der Evangelist von den einzelnen dabei vorgekommenen Umständen ganz besonders solche hervorgehoben hat, die an unsern Psalm erinnern, wie das *κινεῖν τὰς κεφαλὰς* B. 39 vgl. Ps. B. 8, und die Worte der Spötter B. 43 vergl. Ps. B. 19.

b) So auch mein theurer College Sack (Apologetik S. 325 sqq.),

nich weniger, daß sich hier in der Schilderung der Bedrängniß doch auch manches Einzelne findet, was zu den Leiden des Erlösers nicht passend erscheint, als vielmehr der Umstand, daß sich in der ganzen Schilderung des Leidens auch nicht die geringste Andeutung findet, daß dieselbe prophetisch gemeint sei, in Beziehung auf einen zukünftigen erst in der Folge der Zeiten erscheinenden Dulder; was man um so bestimmter würde erwarten dürfen, da David nicht einmal die Erwartung der Person eines künftigen Heilandes, noch weniger die eines durch Leiden zum Siege gelangenden Messias als bei den Israeliten seiner Zeit herrschend voraussetzen konnte, und am wenigsten daher denken, daß sie auch ohne die geringste Andeutung die Beziehung eines Liedes von solchem Inhalte auf den Messias würden entdecken können. Wer den Psalm las konnte nicht anders als voraussetzen, daß er als Ausdruck der Empfindungen des Dichters über eine schon gegenwärtige große Bedrängniß gemeint war, und zwar über seine eigene persönliche ^{a)}. Aber auch dabei hat das

mit dem es mir zur besonderen Freude gereicht in der Auffassung dieses Liedes im Wesentlichen übereinzustimmen.

- a) Daß der Psalm im Namen des Israelitischen Volkes gedichtet sei, in Beziehung auf dessen Verhältniß zu fremden Völkern, ist durchaus unwahrscheinlich. Besonders spricht dagegen entschieden das letzte Glied von V. 9. — Als Verfasser des Psalms wird in der Ueberschrift David genannt, und der Inhalt bietet nichts dar, was dem entgegen wäre, wenn auch nicht grade besondere Momente, wodurch die Angabe bestätigt würde. Wenn wir von der Ueberschrift absehen, so kann er eben sowohl von einem anderen frommen Israeliten gedichtet sein zu verschiedenen Zeiten, z. B. von einem Propheten, der von den Gewalthabern des Volkes wegen seiner Anhänglichkeit an Jehovah geschmäht und verfolgt ward. Aber eben weil hier eine so

Lied sehr bedeutende messianische Elemente. Diese finden sich auf der einen Seite in der Schilderung der Bedrängniß selbst, welche mit den letzten Leiden des Erlösers so große Verwandtschaft darbietet und als vorbildlich dafür kann betrachtet werden. Doch lege ich hierfür weniger Gewicht auf einige einzelne Züge, wie z. B. V. 16 die Heftigkeit des Durstes, V. 19 die Vertheilung der Kleider, oder auf V. 17, selbst wenn es entschieden wäre sowohl daß im letzten Gliede dieses Verses von einer Durchbohrung der Hände und Füße die Rede sei, als auch, daß dem Erlöser bei der Kreuzigung außer den Händen auch die Füße durchbohrt seien²⁾; viel mehr aber auf den ganzen Charakter des Lei-

mannichfaltige Möglichkeit stattfindet sowohl von Verfassern als von besonderen Situationen, welche zur Abfassung eines Liedes von diesem Inhalte Veranlassung geben konnten, halte ich es für thöricht, als bestimmt vorauszusetzen, daß sich in unseren so dürftigen Quellen über die Israelitische Geschichte grade über die bestimmte Veranlassung dieses Psalmes müsse eine anderweitige geschichtliche Nachricht oder nur Andeutung erhalten haben, wie z. B. Hitzig thut (Begriff d. Krit. S. 85—87), und das eben so für so viele andere Lieder dieser Sammlung. Nicht minder thöricht aber würde es sein, aus diesem Umstande, daß sich die bestimmte Veranlassung zu dem Liede nie wird mit Sicherheit nachweisen lassen, gegen die Richtigkeit der Beziehung desselben auf ein persönliches Verhältniß des Dichters überhaupt und für die Nothwendigkeit der unmittelbaren Beziehung auf den Messias zu argumentiren.

- a) Das Letztere ist nach den neueren Untersuchungen nur unsicherer geworden als je, und ich zweifle, ob es sich zu einem ganz sicheren Resultate bringen läßt; für mich hat bis jetzt noch überwiegende Wahrscheinlichkeit, daß Jesus mit Nägeln bloß an den Händen durchbohrt worden ist. Ueber jene Stelle aber in unserm Psalm ist meine Ansicht kürzlich diese. 1. Die Texteslesart mit der masoretischen Punk-

dens, als welches größtentheils seinen Grund in dem Gottvertrauen des frommen Dichters hatte, und auch ihm die Zu-

tation כֹּאֲרִי kann nichts Anderes sein als was ganz dieselbe Form Jes. 38, 13: wie der Löwe, gleich dem Löwen; und anders haben die Masorethen es sicher nicht gemeint, wie nicht bloß die Endung, sondern auch die Punktation des Aleph ganz deutlich zeigt. 2. Eben so unterschieden ist für mich aber, daß dieses hier wenig passend ist, obwohl Ewald, Hitzig und jetzt auch Gesenius (Handw. 4te Ausg. u. Lex. man.) u. a. es so erklären. Es gibt das immer einen gezwungenen Sinn wie man es auch wenden möge. Es muß nothwendig ein Verbum sein, wozu die beiden folgenden Nomina die Affusative des Objekts bilden, und würde, wenn die Texteslesart die ursprüngliche wäre, nach des Verfassers Absicht jedenfalls als stat. constr. plural. eines Particips auszusprechen sein. 3. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß die noch in einigen alten Handschriften sich findende Lesart כֹּאֲרִי in älterer Zeit mehr verbreitet, ja die herrschende war, was sich, abgesehen von den Zeugnissen des Jakob Ben Chajjim und der Masora magna, aus dem Umstande schließen läßt, daß alle alten Uebersetzer, welche vor der Constituirung des punktirten Textes übersetzt haben, es als ein Verbum (und zwar als Verbum finitum) gefaßt haben, während bei der jetzt gewöhnlichen Lesart, mit Jod am Ende, leicht der eine oder der andere es würde wie die Punktatoren als Nomen gefaßt haben. 4. Diese höchst wahrscheinlich ursprüngliche Lesart mit Vav am Ende — auf deren beinahe völlige Verdrängung in den Handschriften späterer Zeit wohl der Gegensatz gegen die Benutzung der Stelle in der Christlichen Kirche nicht ohne Einfluß gewesen ist — ließe sich nun allenfalls aussprechen כֹּאֲרִי, wie von einer radix כֹּר; aber viel näher liegt doch die Aussprache כֹּאֲרִי, so daß wir als radix כֹּאֲר anzunehmen haben. 5. Da dieses Verbum nun aber außerdem im Hebräischen nicht weiter vorkommt (was derselbe Fall auch mit כֹּר

versicht nicht rauben konnte, daß Gott seinen Verehrer nicht verlassen werde. Und so findet sich denn auf der andern Seite ein noch deutlicher hervortretendes messianisches Element im zweiten Theile des Liedes, welcher prophetisch die Zuversicht ausspricht, daß das von Jehovah Seinem Knechte gewährte Heil nicht nur zur Verherrlichung Seines Namens unter dem Volke, welches sich schon bisher nach ihm nannte, dienen, sondern auch dazu beitragen werde, den Dienst des wahren Gottes auch unter den anderen Völkern der Erde zu verbreiten. — Was nun den hier citirten Vers betrifft, so ist derselbe deshalb angezogen, weil darin Christus, von der Voraussetzung aus, daß er der redende sei, von anderen Menschen, und zwar solchen, welche als die Gemeinde (Gottes) bezeichnet werden, als seinen Brüdern redet. Ohne Zweifel ward übrigens bei der unmittelbaren Deutung des Liedes auf den Erlöser die hier von ihm verheißene Verkündigung und Lobpreisung Gottes in der Gemeinde auf die Zeit nach seiner Auferstehung bezogen, wie schon richtig Grotius

sein würde), so wird sich hier nicht leicht mit einiger Sicherheit entscheiden lassen, welches die bestimmte Bedeutung des Wortes gewesen sei, zumal da auch die alten Uebersetzer es auf verschiedene Weise geben. Die von den meisten, schon LXX, angenommene Erklärung durch *bohren* läßt sich etymologisch rechtfertigen durch Vergleichung von כָּרָה. Doch scheint mir immer für den Sinn etwas Angemessenere die von Anderen befolgte Erklärung durch binden zu haben, welche gleichfalls schon alte Autoritäten für sich hat, und wofür das Arabische كُ verglichen wird, umwickeln, umwinden, den Turban, wofür sich gar wohl in einem andern Dialekte und in einer auch nur verwandten Form die Bedeutung des Umwindens, Bewindens zur Fesselung kann gefunden haben.

u. a. In der evangelischen Geschichte lesen wir, daß der Heiland wirklich auch nach seiner Auferstehung seine Jünger als seine Brüder bezeichnet (Joh. 20, 17. Matth. 28, 10). Doch ist darauf in unserem Briefe keine Rücksicht genommen, sondern wird dafür für die Judaisirenden Leser bloß auf alttestamentliche Zeugnisse zurückgegangen. — Ueber das Verhältniß des Citats zu LXX vergl. Thl. I S. 359. Daß die Uebersetzung des διηγῆσομαι in ἀπαγγελῶ wohl keine ganz unabsichtliche sei, haben auch Michaelis z. Peirce und Böhm e bemerkt.

Größere Schwierigkeit bieten die beiden folgenden Citationen dar, B. 13. Von den beiden Aussprüchen der Schrift, welche hier hinter einander, durch καὶ πάλιν getrennt, aufgeführt werden, ist der letztere: ἰδοὺ ἐγὼ ἔδωκεν ὁ Θεός sicher aus Jes. 8, 18, wo sich diese Worte LXX genau finden. Streitig ist dagegen, an welche Stelle der Verfasser bei dem ersten Citate: ἐγὼ ἔσομαι πεποιδώς ἐπ' αὐτῷ gedacht habe. Manche frühere Ausleger, wie Calvin, Begerus, Beza, Braun, Surenhus, Limborch, meinen an Ps. 18, 3: בָּרַךְ אֱלֹהִים; wogegen mit Recht schon Sak. Cappellus bemerkt, daß dort die Uebersetzung der LXX, an welche der Verfasser sich überall anschließt, ganz anders lautet (ἐλπὶς ἐπ' αὐτόν) ^{a)}. Wenn der Verfasser an jenes Davidische Siegeslied gedacht hätte, so könnte es nur nach der anderen Recension sein, worin wir dasselbe 2 Sam.

a) Schon derselbe Grund würde auch nicht mit Schöttgen an Jes. 42, 1: יִתְקַדֵּשׁ (LXX: ἀντιλήψομαι αὐτόν) denken lassen; wozu noch kommt, daß das Citat von dem Verfasser unseres Briefes sicher nicht, wie Schöttgen es zu fassen scheint, als ein Ausspruch Gottes in Beziehung auf den Sohn gemeint ist, sondern als Worte des Sohnes selbst.

22 lesen, wo B. 3 LXX so lautet: πεποιθώς εἶσομαι ἐν αὐτῷ (so Wittich, Peirce). Dieselben Worte finden sich aber LXX grade eben so noch an zwei anderen Stellen, Jes. 12, 2 (wo nur cod. Alex. hat ἐν αὐτῷ) und ib. 8, 17; an letzterer Stelle unmittelbar vor den Worten des zweiten Citats. Schon dieser Umstand macht wahrscheinlich, daß der Verfasser grade diese Stelle gemeint hat, da eben die unmittelbare Nähe beider Stellen ihm am leichtesten Veranlassung sein konnte, indem er an die eine derselben dachte, zugleich auch die andre mit anzuziehen, sofern er auch darin etwas fand, was für seinen Zweck dienlich war, zumal da, wenn er die einen Worte als Ausspruch des Sohnes Gottes betrachtete, sich das Gleiche von selbst auch für die anderen ergab. Hierauf bezieht es denn schon Primasius, der es wenigstens ausdrücklich als Ausspruch des Jesaja bezeichnet (Die Griechischen Exegeten erklären sich nicht darüber); ferner Grotius, Camero, Dorscheus, Wolf, Gramer, Michaelis u. a., so wie alle neueren Ausleger. Was Braun, Surenhus dagegen einwenden, daß der Schriftsteller dann nicht beides durch καὶ πάλιν würde getrennt haben, kann gar nicht entscheiden; s. oben zu Kap. 1, 8. S. 160 a). Es beweist das nur eben so viel, daß der Verfasser in jedem der beiden Theile der Schriftstelle etwas für seinen Zweck Beweisendes muß gefunden haben. Es fragt sich nun aber, was für ihn überhaupt bei beiden Aussprüchen der Grund der Anführung gewesen sei, und wie er dazu habe kommen können

a) Aus dem Philo führt Carpzow *Quis rer. divin. haer.* §. 1. p. 481 A an, wo er Gen. 15, 2 und B. 3 gleichfalls durch καὶ πάλιν als zwei Citate trennt; doch hat er dort die dazwischen liegenden Worte: καὶ εἶπεν Ἀβραμ ausgelassen.

dieselben als Worte des Sohnes Gottes zu betrachten. — Die Weissagung woraus die Citate genommen sind (Jes. 8, 1—9, 6) fällt in die ersten Jahre des Jüdischen Königes Ahas, in die Zeit des Krieges desselben mit dem Israelitischen Könige Pekah und dem Syrischen Rezin, gegen welche Ahas sich mit dem Assyrischen Könige verbündet hatte. Von 8, 6 an verkündet der Prophet nach göttlicher Offenbarung, daß Jehovah das Volk Israel (denn darauf ist es ohne Zweifel zu beziehen, nicht, wie Gesenius u. a. auf das Volk Juda) mit den Assyriern züchtigen werde, diese alsdann aber ihre Arme auch weiter ausstrecken und auch Juda selbst, welches er vergeblich von diesem Bündnisse zurückzuhalten gesucht hatte, überschwemmen werden (bis V. 8). Dann wendet er sich an die fremden das Volk Jehovah's bedrohenden Völker selbst (wobei er ohne Zweifel vornehmlich eben an die Assyrier gedacht hat), und verkündigt ihnen, daß sie mit ihren Anschlägen wider das Volk Jehovah's am Ende doch werden zu Schanden werden (V. 9. 10). Im Folgenden beruft der Prophet sich für die Tröstung, die er so eben mittelbar seinem Volke ertheilt hatte, auf die göttliche Offenbarung, worin dieses kundgethan und worin er und mit ihm Alle ermahnt seien, unverzagt zu sein und nur allein Jehovah zu fürchten; der werde eine Zuflucht sein in der Noth, zugleich aber auch ein Stein des Anstoßes für beide Häuser Israels (Juda und Israel), wiefern so manche, nämlich die ihm nicht glauben und vertrauen, würden zu Schanden werden (V. 11—15). Zuletzt (V. 16) wird der Prophet noch befehligt, die Offenbarung (nämlich eben diese Weissagung) mit Jehovah's Jüngern oder durch ihre Vermittelung einzuwickeln und zu versiegeln; — was wohl sicher nur als symbolischer Ausdruck gemeint ist um zu bezeichnen, daß er Sorge tragen solle, daß sie auf sichere Weise erhalten werde, und daß es auch zur Zeit

der Erfüllung nicht an Beglaubigung dafür fehle, daß sie grade so schon zum voraus von ihm verkündigt sei. Daran schließt sich nun B. 17. 18, woraus unsere beiden Citate genommen sind. In beiden Versen ist der Prophet selbst der Redende. B. 17 spricht derselbe seine gläubige Zuversicht aus, womit er auf Jehovah harre, wenn derselbe auch für diesen Augenblick sein Angesicht von dem Volke abgewandt habe. „Ich harre auf Jehovah“, der (obwohl er jetzt) sein „Angesicht birgt vor dem Hause Jakobs, und warte auf ihn.“ Dann folgen B. 18 unmittelbar die Worte des letzteren Citats, die aber beim Jesaiah nach dem Sinne des Hebräischen Textes ganz eng mit dem 2ten Hemistich dieses Verses zusammenhängen und nur das Subjekt des Satzes bilden: „Siehe, ich und die Kinder welche mir Jehovah gegeben hat, (sind) zu Zeichen und Vorbildern in Israel von Seiten Jehovah's, der Heerschaaren, der da wohnet auf dem Berge Zion.“ Dieses bezieht sich nach der wahrscheinlichsten Erklärung auf die symbolische Bedeutung der Namen des Propheten und seiner Söhne, welche alle eine Beziehung auf die dem Volke von Jehovah verheißene Errettung darbieten, Jesaiah = Heil Jehovah's, Schear-Jaschub Kap. 7, 3 = ein Rest wird sich bekehren, Immanuel Kap. 7, 14. 8, 8 = Gott mit uns, Maher-Schalal Chaschbas Kap. 8, 1. 3 = Gilebeute Raube bald, in Beziehung auf die baldige Plünderung der feindlichen Reiche. Es wird demnach hier ein Motiv angedeutet für das zuversichtliche Vertrauen, welches der Prophet auch in so bedrängter Zeit auf den Gott Israels setzte. Die LXX haben hier grammatisch etwas anders verbunden; sie haben das zweite Hemistich durch ein *kai* von dem ersteren getrennt: *idov éγω και τὰ παῖδιά, ἃ μοι ἔδωκεν ὁ Θεός και ἔσται* (cod. Al. *ἔσται εἰς*) *σημεῖα και τέρατα κ. τ. λ.* So schließt sich das erste Hemistich an das letzte Glied des vorhergehenden

Verses an, als Wiederholung und nähere Bestimmung
 des Subjektes für dasselbe: „und vertrauend werde ich sein
 „auf ihn, siehe ich und die Kinder welche mir Gott gegeben
 „hat.“ Anders kann daher auch der Verfasser des Hebräer-
 Briefes, wenn er die Stelle bloß nach der Griechischen Ueber-
 setzung kannte, nicht verbunden haben. Nach dieser Ueberset-
 zung war nun aber auch leichter als nach dem Hebräischen
 Texte dieses nicht als Worte des Propheten, sondern des Soh-
 nes Gottes oder des Messias zu fassen. Die LXX haben
 nämlich am Anfange von B. 17 — gegen den Hebräischen
 Text — eingeschaltet: καὶ ἐπεὶ. Wie der Uebersetzer dieses
 gemeint habe, läßt sich schwer sagen, wie die Uebersetzung
 dieses Abschnittes überhaupt wenig genau und öfters sehr un-
 klar ist. Aber ein forschender Leser, welcher bloß an diese
 Uebersetzung gewiesen war, konnte leicht argumentiren, daß
 als Subjekt nicht wohl die Person des Propheten verstanden
 werden könne, da dieser in diesem Abschnitte von sich in
 der ersten Person redet; und noch weniger Gott, da der re-
 dend Eingeführte eben sein Vertrauen auf Gott ausspricht;
 und so lag denn nahe, es auf die Person des Messias zu be-
 ziehen, um so mehr, da es in der Christlichen Kirche schon
 frühzeitig üblich ward, auch im Vorhergehenden B. 13. 14.,
 wo von dem Herrn als einem Steine des Anstosses und Fels-
 stücke des Strauchelns die Rede ist, was beim Propheten auf
 den Gott Israels selbst geht, bestimmt auf den Messias zu
 beziehen. Nachher ist denn besonders eben die Benutzung der
 Aussprüche in unserm Briefe selbst den Auslegern der Christ-
 lichen Kirche Veranlassung gewesen, dieselben wirklich als
 Worte des Messias zu fassen (so noch Vitringe, Micha-
 elis u. a.), obwohl das nach dem Zusammenhange der
 Stelle im Hebräischen Texte ganz unzulässig ist.

Was nun den Zweck der Anführung dieser Worte betrifft,

so kann dieser bei den ersteren *) wohl nur darin liegen, daß der Messias, dieser als der Redende angenommen, indem er ausdrückt, er harre mit zuversichtlichem Vertrauen auf den Herrn, zu Gott dem Vater in demselben Verhältnisse stehend erscheint, wie andere Knechte Gottes, also wie die Gläubigen überhaupt. Theophylakt: καὶ διὰ τούτου δείκνυσιν, ὅτι ἄνθρωπος καὶ ἀδελφὸς ἡμῶν γέγονεν· ὥσπερ γὰρ ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων, οὕτω καὶ αὐτὸς πέποιθεν ἐπ' αὐτῷ, τουτέστι τῷ πατρὶ. Calvin: . . . nisi homo esset necessitatibus humanis obnoxius, nequaquam opus haberet tali fiducia; ergo quum ab auxilio dei pendeat, communis illi nobiscum est conditio. Passend vergleicht Carpzow einige Stellen des Philo, worin derselbe das Hoffen und Vertrauen auf Gott als zum Wesen der menschlichen Natur gehörend bezeichnet, *De Abraham*. §. 2 p. 350 sq., wo er unter andern die ἐλπίς nennt τὸ οἰκειότατον ἀνθρωπίνης ψυχῆς, was den Menschen vom Thiere unterscheide. *Quod deter. pot. insid.* §. 38 p. 180 D. *De praem. et poen.* §. 2. p. 912 C: . . . ὥς δέον μηδένα νομίζεσθαι τὸ παράπαν ἄνθρωπον, ὃς ἂν μὴ ἐπὶ θεὸν ἐλπίῃ^{b)}. —

In dem letzten Citate ist besonders streitig, wie

a) Ueber das Verhältniß der Citation zu den Worten der LXX s. Thl. I. S. 358.

b) Abweichend, eigenthümlich, aber sicher nicht im Sinne unseres Verfassers ist es, wenn Deumenius (nach Theophylakt's Angabe τινὲς) es so faßt, daß auch hier der Prophet als der Redende betrachtet werde, welcher sein Vertrauen zu Ihm, nämlich Christo, ausspreche, und diesen insofern wie Gott behandle; so, meint er, sei dieses Citat zwischen die beiden anderen gestellt, damit man ihn nicht für einen bloßen Menschen halte. In Beziehung darauf Theophylakt: ἀλλ' οὐκ ἐνάρμοστος ἡ τοιαύτη ἐκδοχή.

παιδία im Verhältnisse zu dem Redenden, nämlich dem Sohne Gottes oder dem Messias, zu nehmen sei. — Παῖδ' ἰοῦ bezieht sich eigentlich, wie infans, auf das Alter, im Gegensatz gegen Erwachsene, nicht auf das Verhältniß zu den Eltern. Doch kann es auch wohl, wie wir sagen: unsere Kleinen, in letzterer Beziehung gesetzt werden, wenn nämlich die Kinder noch unerwachsen sind. Auch wo es bildlich gebraucht wird, enthält es immer den Begriff des Unerwachsenen, Unreifen oder des einem Anderen Untergeordneten und von ihm Abhängigen. Hier fragt es sich nun, als wessen παιδία die hier Bezeichneten nach der Auffassung unseres Briefes gemeint sind, ob als des Redenden, also des Messias, des Sohnes Gottes, oder als Gottes. Auf die erstere Weise fassen es schon ohne weiteres alle Griechischen Exegeten. Chrysostomus: ὥπερ ἐνταῦθα πατέρα δείκνυσιν ἑαυτὸν, οὕτως ἐκεῖ (B. 12) ἀδελφόν. Theodoret: οὐ μόνον δὲ αὐτοὺς ἀδελφοὺς, ἀλλὰ καὶ παιδία καλεῖ, wobei er auf Joh. 13, 33. 21, 5 verweist, wo Christus die Jünger τεχνία und παιδία anredet. Eben so die Vulgata (puerime), Primasius, Erasmus Paraphr., Calvin, Beza, a Lapide, Dorscheus, Calov, Seb. Schmidt, Hammond, Wittich, Schöttgen, Calmet, Cramer, Michaelis, Semler, Storr, Zachariä. Man nimmt dann παιδία entweder geradezu für Jünger, Schüler, nach der Analogie von Propheten-Söhnen — in welchem Sinne es auch beim Jesaiab selbst von mehreren derjenigen Ausleger gefaßt wird, die es als Rede des Propheten betrachten —; oder man faßt es noch tiefer, in Beziehung auf die Erzeugung in geistlichem Sinne durch das Wort des Herrn. Aber bei dieser Auffassung würde sich schwer begreifen, wozu der Verfasser die Stelle hier angeführt hätte; es könnte dann nur deshalb geschehen sein, weil der Messias die anderen ihm von Gott

gegebenen Menschen, seine geistlichen Söhne, neben Sich stellt, sie Sich koordinirt; das würde aber nur dann hervortreten, wenn wir diese Worte, wie es in der Uebersetzung der LXX erscheint, als in ganz enger Verbindung mit den vorhergehenden betrachten, als nähere Bestimmung und Entwicklung des dort ausgedrückten Subjektes *ἐγώ*; dann würde aber der Verfasser wohl sicher nicht dieses in zwei verschiedene Citate getrennt haben. Ich zweifle daher nicht, daß der Verfasser es auf die andere Weise genommen hat, *τὰ παῖδια* näml. *τοῦ Θεοῦ*, die Kinder Gottes, welche der gemeinschaftliche himmlische Vater mir gegeben, mir anvertraut und zugeführt hat; für *ἃ μοι ἔδωκεν* vergl. Joh. 6, 37. 39. 17, 6. Dieser Auffassung erwähnt neben der anderen Camero, und angenommen wird sie von Schlichting, Grotius, Ch. Fr. Schmid, Ernesti, Dindorf, Böhme, Klee. Dann konnte die Stelle angeführt werden, wiesern hier andere Menschen, diejenigen nämlich, welche Gott aus der Masse der Menschheit dem Sohne gegeben hat, als Kinder Gottes, also als mit Christus, durch den sie geweiht werden, *ἐξ ἐνός*, folglich als seine Brüder bezeichnet werden. Aus dem bisher schon Bemerkten ergibt sich nun auch leicht, weshalb der Verfasser statt anderer alttestamentlicher Stellen, worin die Menschen noch ausdrücklicher als Söhne Gottes bezeichnet werden, grade diese angezogen hat. Es war ihm nämlich überhaupt nicht um eine solche Stelle zu thun, wo das Menschengeschlecht im Allgemeinen zu Gott im Verhältnisse der Kinder erscheint, sondern um eine solche, wo bestimmt diejenigen so aufgeführt werden, welche durch den Sohn dem Vater geweiht werden, die *ἁγιαζόμενοι*; und dazu konnte gerade diese Stelle des Jesaiah nach der von unserm Verfasser befolgten Auffassung als besonders passend erscheinen. Wenn er nicht beabsichtigt hätte, diesen Ausspruch anzuführen, würde er

auch hier wohl nicht leicht dazu gekommen sein die vorhergehenden Worte zu citiren. Durch die Erinnerung aber an jene Worte mußte er nothwendig auch auf diese geführt werden, welche zumal LXX damit so eng zusammenhängen; und das ward ihm dann Veranlassung auch sie mit anzuführen, und zwar als besonderen Ausdruck, da auch sie für sich genommen ihm für seinen Zweck dienlich erschienen.

B. 14. 15. Der Form nach schließt sich dieses ganz eng an das unmittelbar Vorhergehende an, an die Worte des letzten Citats, worin der Sohn Gottes sich in Beziehung auf die ihm von Gott gegebenen Menschen des Ausdrucks τὰ παιδία bedient hatte. Und so ist auch hier τὰ παιδία in genauer Beziehung auf jene Schriftstelle zu fassen, und kann schon deshalb nicht, wie Balckenaer u. Heinrichs wollen, von wirklichen kleinen Kindern gemeint sein, im Gegensatz gegen die Eltern oder die Erwachsenen, was auch hier ganz unpassend sein würde, sondern es bezeichnet: die ihm — nach jener Schriftstelle — von Gott gegebenen Kinder, also die Kinder Gottes, welche der himmlische Vater dem Sohne um dieselben zu heiligen übergibt ^{a)}. Gerhard: articulus est ἀναφορικός: illi pueri, de quibus versu praecedenti dictum. Und so Bengel, Rambach, Michae- lis u. a. Der Sache nach aber wird hier, wie richtig schon Peirce es betrachtet, die B. 10 begonnene Argumentation weiter fortgesetzt, die Betrachtung über den Zweck des Leidens und Todes Christi; der Tod Christi — und damit auch die davon unzertrennlichen Leiden — war nöthig, um die Menschen, die er heiligen sollte, von der Knechtschaft der Todes-

a) Also = οἱ ἁγιαζόμενοι B. 11, und nicht ganz richtig erklärt Theophylakt: τὰ παιδία τούτουσιν οἱ λοιποὶ ἄνθρωποι.

furcht zu befreien und die Macht des Teufels, des Fürsten des Todes, zu brechen. Um aber wahrhaft den Tod erleiden zu können, mußte er auch wahrer Mensch werden, Blut und Fleisch annehmen, und somit denen, welche er heiligen sollte, gleich werden. Das Eigenthümliche der menschlichen Natur, aber freilich nur von ihrer einen Seite, im Gegensatze gegen die göttliche und engllische, ist hier ausgedrückt durch *κεκοι-
νωμένη αἵματος καὶ σαρκός*; denn mit dieser Stellung der Worte statt der recipirten *σαρκ. κ. αἵματος* ist ohne Zweifel zu lesen nach A B C D E 3 codd. min. (worunter Uffenbach.) Orig. Euseb. Athanas. Chrysost. u. anderen Griech. Vätern, auch Ambros., ferner clar. germ. Vulgat. ms. Copt. Arm. Syr. p. — Schon Bengel hält diese Lesart entschieden für die richtige in f. N. T. wie in f. Gnom., eben so G. Fr. Schmid; auch Griesb. billigt sie und Lachm. hat sie in den Text aufgenommen. Doch ist wohl nicht grade gegrün-
det, wenn Schmid meint, es sei diese Stellung hier mit besonderer Absicht gewählt und das Blut als das Vorzüglichere vorangestellt, da Christus erst um des von ihm darzubringenden Blutes willen auch des Fleisches theilhaftig geworden sei. Es findet sich dieselbe auch Ephes. 6, 12 und bei *Polyaen.* (s. unten). Dagegen sonst allerdings gewöhnlich *σὰρξ κ. αἷμα*, was denn auch zu der Umstellung Veranlassung gegeben hat. Die Formel selbst bezeichnet die ganze sinnliche körperliche Natur des Menschen, welche er auch mit den Thieren gemein hat, wodurch er Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung und körperlicher Eindrücke ist, und somit auch den Gesetzen der Schwäche, Hinfälligkeit und Vergänglichkeit körperlicher Dinge unterworfen, im Gegensatze gegen rein geistige, körperlose Wesen. In den kanonischen Büchern des N. T. treffen wir diese Formel noch nicht an, wohl aber das einfache *ἡμᾶς* auf ähnliche Weise, z. B. Genes. 6, 3.

Job. 10, 4. Jes. 31, 3: „die Aegypter sind Menschen und nicht Gott, ihre Kasse sind Fleisch und nicht Geist (חַיִּי).“ Ps. 56, 5. 78, 39. Das Blut aber ist namentlich dem Hebräer der Sitz der Seele, des Lebens, dasjenige, wodurch das Fleisch erst zu einem belebten Wesen wird, und durch dessen Verlust dasselbe aufhört ein solches zu sein; vergl. Genes. 9, 4. Levit. 17, 11. 14. Deuter. 12, 23. Darnach lag denn ziemlich nahe, diese zusammengesetzte Formel **Fleisch und Blut** zur Bezeichnung lebendiger körperlicher Einzelwesen anzuwenden. So findet sie sich zuerst Sirac. 14, 18, wo die γενεὰ σαρκός καὶ αἵματος mit den Blättern eines belaubten Baumes verglichen wird, wovon einige abfallen, andere wieder hervorkommen. Kap. 17, 31. Im N. T. Matth. 16, 17, hier im Gegensatze gegen Gott in Beziehung auf Erkenntniß und deren Mittheilung, wie ähnlich Gal. 1, 16; — ferner 1 Cor. 15, 50 parallel mit ἡ φθορά, von dem groben materiellen und eben daher der Verwesung anheimfallenden Körper des Menschen; und Ephes. a. a. O., wo es in Beziehung auf Widersacher aus der Klasse der Menschen oder körperlichen greifbaren Wesen überhaupt steht, im Gegensatze gegen unsichtbare Feinde, die dem Geisterreiche angehören. Auf analoge Weise hat es auch Polyänus gebraucht in der (zuerst von J. H. Mai *Observ. s. l. III p. 125* beigebrachten) Stelle *Strategem. l. III, 11, 1*: Χαβρίας τοῖς στρατιώταις παρήγγελλεν· ἐπειδὴν μέλλωμεν μάχεσθαι, μήτοι νομιζομεν ὡς πολεμίοις συμβάλλοντες, ἀλλὰ ἀνθρώποις αἷμα καὶ σάρκα ἔχουσι, καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ἡμῖν κεκοινωνηκόσιν. Wiewohl die Frage ist, ob bei diesem Schriftsteller aus dem Zeitalter des M. Aurel's die Anwendung jener Formel nicht durch den Einfluß des biblischen und Jüdischen Sprachgebrauchs vermittelt ist. Bei späteren Juden findet sich dieselbe öfters; so *Tanchum fol. 18, 3*:

Deus S. B. non agit, prout agit caro et sanguis. — caro et sanguis una re vulnerant, alia sanant; at Sanctus Benedictus una eademque re vulnerat et sanat. *Ib. fol. 12, 4*: Rex carnis et sanguinis format imaginem suam in tabula Sanctus Benedictus suam cet. — *Thalm. Babyl. Berach. fol. 28, 2*: si me adducturi essent coram rege carnis et sanguinis cet . . . at me adducturi sunt coram rege regum. *S. Lightfoot Hor. Hebr. ad Matth. l. l.* — *E. F. Neubauer dissert. philol. de phrasi Novi Foed. sacra: caro et sanguis. Hal. 1729.* — Das Verbum κοινωνέω ist so viel als κοινωνός εἰμι. Im N. T. wird es gewöhnlich mit dem Dativ verbunden: Genosse einer Person oder Sache sein, mit derselben Gemeinschaft haben oder daran Theil haben. 2 Joh. 11: . . . κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς. 1 Petr. 4, 13: . . . κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασι. 1 Tim. 5, 22: . . . μηδὲ κοινωνεῖ ἁμαρτίαις ἄλλοτρίαις. Phil. 4, 15. Rom. 15, 27: τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινωνήσαν τὰ ἔθνη. Diese Gemeinschaft und Theilnahme kann denn aber auch darin bestehen, daß ich dem Andern von dem Meinigen mittheile, und so ist es Rom. 12, 13: ταῖς χρεῖαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες. Gal. 6, 6: κοινωνεῖτω . . ὁ κατηχούμενος . . τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς, er sei mit ihm κοινωνός in allen Gütern, theile ihm von allen seinen Gütern mit. Mit einem Dativ der Person kommt es auch bei Griechen vor, dann aber gewöhnlich noch mit einem Genitiv der Sache, welche einer mit dem Andern gemein hat. So Polyaen. l. l. Xenoph. Oecon. 10, 4. Aelian. V. H. III, 17. Lucian. de conscrib. histor. 4. Herodian. II, 11, 3. Oft steht es denn auch mit einem bloßen Genitiv verbunden; so z. B. Xenoph. Rep. Laced. I, 9. . . . ἀδελφοὺς τοῖς παισὶ προσλαμβάνειν, οἱ τοῦ μὲν γένους

καὶ τῆς δυνάμεως κοινωνοῦσι, τῶν δὲ χρημάτων οὐκ ἀν-
τιποιοῦνται. *Diod. Sic. I, 74. Lycurg. c. Leocrat. p. 187.*
(*ed. Taylor.*): ἐξίσου τῶν κινδύνων μετασχόντες οὐχ ὁμοί-
ως τῆς τύχης ἐκοινωνήσαν. *Joseph. Ant. IV, 4, 4*: πάν-
των δὲ τῶν τοῖς ἱερεῦσι τελουμένων κοινωνεῖν διέταξε
καὶ τοὺς οἰκέτας κ. τ. λ. *VII, 4, 1*: . . . συστρατεῦσαι
αὐτοῖς καὶ τοῦ πολέμου κοινωνῆσαι. An allen diesen Stel-
len ergänzt sich von selbst durch den Zusammenhang ein Da-
tiv der Person αὐτοῖς. Eben so *Eurip. Helen. 711. 2 Macc.*
5, 20 u. a. Und so setzt eigentlich diese Formel κοινωνεῖν
τινος, an einer Sache zum Besitze theilhaben, überall die Er-
gänzung eines solchen Dativs voraus in Beziehung auf dieje-
nigen, mit denen das Subjekt an dem Besitze theilnimmt. Doch
kann es auch so gebraucht werden, daß etwa nur aus dem Sub-
jekte selbst, wenn dieses ein Plural ist, ein ἀλλήλοις zur Ergänz-
ung hinzu gedacht werden darf, so daß es also nur das allen
einzelnen Gliedern des Subjektes selbst Gemeinschaftliche be-
zeichnet. So z. B. *Xenoph. Memor. II, 6, 22. 23. Oecon.*
6, 3: ἡδὺ γ' οὖν ἐστίν . . ὥσπερ καὶ χρημάτων κοινωνήσαντας
ἀναμφιλόγως διελθεῖν, οὕτω καὶ λόγων κοινωνοῦντας πε-
ρὶ ὧν ἂν διαλεγώμεθα συνομολογοῦντας διεξιέναι. Auf
andere Weise läßt es sich nun auch hier nicht nehmen, da
nicht etwa mit Walckenaer ein γονεῦσι dergl. kann sup-
plirt werden, sondern nur allenfalls, wie Wittich, Böhm-
e, ein ἀλλήλοις^{a)}). Der Sinn ist, daß Blut und Fleisch
das allen παιδίους Gemeinsame sei. Statt des Perfecti κε-
κοινωνήκε hätte auch das Präsens gesetzt sein können; je-
nes ist aber wohl nicht daher zu erklären, daß der Schrift-

a) Nicht mit Unrecht bemerkt übrigens Walckenaer, daß
Paulus auch hier wahrscheinlich wohl statt des Genitivs wür-
de den Dativ σοφῶν κ. τ. λ. gesetzt haben.

steller die große Zahl derjenigen vor Augen hatte, welche damals, oder gar wie Bengel, welche zur Zeit jener alttestamentlichen Aussprüche schon gelebt hatten — das würde zumal bei unserer Auffassung des *paidia* ganz unpassend sein — ; sondern daher, weil er den Begriff des Verbi gefaßt hat : in *communione venio* ; daher denn das Perfectum *venerunt* statt *sunt*. — Sehr verwandter Bedeutung mit *κοινωνέω* ist das im Nachsatze demselben entsprechende Verbum *μετέχω*. Es wird am meisten gleichfalls mit einem Dativ der Person und Genitiv der Sache konstruirt ; s. Stephanus u. d. W. Bernhardt's Syntax S. 149 sq. ; und so denn oft gleichfalls bloß mit dem Genitiv der Sache, hier dann aber öfters so (und zwar ohne Rücksicht darauf, ob das Subjekt ein Plural oder ein Singular ist), daß darin wohl ein partitiver Begriff liegt, aber doch nicht grade so bestimmt wie bei *κοινωνέω* mit an Andere gedacht wird, welche zugleich mit mir an der Sache theilnehmen. So z. B. *Xenoph. Memor. IV, 3, 14* : ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχῇ, εἶπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θεοῦ μετέχει. Eben so *LXX, z. B. Prov. 1, 18* : οἱ φόνου μετέχοντες. *2 Macc. 5, 10* : οὐτε πατρῶου τάφου μετέσχε. Und in unserem Briefe *Kap. 5, 13* : πᾶς . . ὁ μετέχων γάλακτος. *7, 13* : φυλῆς ἑτέρας μετέσχηκεν. Im N. T. kommt es außerdem nur *1 Cor. (5 Mal)* vor. Es begreift sich aber leicht, daß in sehr vielen Fällen beide Verba ohne Unterschied gesetzt werden können, wie sie denn öfters in parallelen Gliedern mit einander wechseln, z. B. *Lycurg. l. l. Xenoph. Anab. VII, 6, 28*. Und so hätte auch hier ohne Aenderung des Sinnes im Vordersatze *μετέχει* oder *μετέσχηκε* gesetzt sein können, im Nachsatze *ἐκοινώνησεν*. Daß, wie Seb. Schmidt u. a. behaupten, *μετέσχε* ein mehr aktiver Begriff sei : se ipsum participem fecit, ist nicht haltbar. Ganz angemessen steht

übrigens, wie richtig Böhm e bemerkt, im Nachsage der Morist; es wird dadurch der Akt der Fleischwerdung an sich ausgedrückt. Daß τῶν αὐτῶν Neutrum sei, in Beziehung auf αἷμα καὶ σὰρξ (nicht auf τὰ παιδία), wird nicht leicht bestritten werden; schon der Artikel zeigt deutlich, wie gleichfalls Böhm e andeutet, daß es nicht auf das Subjekt des Vordersatzes geht, sondern auf dasjenige, was dem Subjekte beigelegt ist a). — Παραπλησίως bedeutet eigentlich wie das Adjektiv: annähernd, nahe kommend; und so Philip. 2, 27: ἡσθένησε παραπλήσιον θανάτῳ. (außerdem weder N. T. noch LXX). Bei Griechen ist es nicht selten, für: ähnlich, entsprechend. Bis zu welchem Grade die Ähnlichkeit stattfindet, liegt nicht in dem Ausdrucke; aber nicht leicht wird derselbe auf solche Weise gebraucht, daß er im Gegensatz gegen ὅμοιος stände, um die etwa bei der Ähnlichkeit noch stattfindende Verschiedenheit bemerklich zu machen. Wohl aber wird er öfters so gesetzt, daß ohne Veränderung des Sinnes eben so wohl ὅμοιος, ὁμοίως hätte gesetzt sein können. So z. B. Arrian. Exped. VII, 1, 9: σὺ δὲ ἄνθρωπος ὢν, παραπλήσιος τοῖς ἄλλοις. Herodot. III, 104: μεσοῦσα δὲ ἡμέρη σχεδὸν παραπλησίως καίει τοὺς τε ἄλλους ἀνθρώπους καὶ τοὺς Ἰνδούς. Diodor. Sic. IV, 48: παραπλησίως δὲ τοῖτοις καὶ τὴν Μήδειαν δράκοντα . . . ἀποκτεῖναι. Id. V, 45: παραπλησίως τοῖς Πέρσαις. Thucyd. VII, 71: παραπλήσιά τε ἐπεπόνθεσαν καὶ ἔδρασαν αὐτοὶ ἐν Πύλῳ. Demosth. Olynth. 3 p. 36: ὁμοίως καὶ παραπλησίως. (Auch in Beziehung auf gleiche

a). Falsch ist auch Bengel's Erklärung, der es substantivisch faßt: eadem quae fratribus accidunt, sanguine et carne laborantibus, ne morte quidem excepta.

Zahl; so bei *Thukydides*: παραπλήσiai νῆες. *Xenoph. Mag. Eq.* 8, 17: ἀγωνίζεσθαι πρὸς παραπλησίους ἵππους.) *Joseph. Vit.* §. 37: Σελευκεία δὲ καὶ Σωγάνη . . . ὠκοδόμησα τεῖχη. τὰς τε κατὰ τὴν ἄνω Γαλιλαίαν κόμας . . . ἐτείχισα παραπλησίως. *Philo Quis rer. div. haer.* §. 30. p. 501. E: τὸ παραπλήσιον μέντοι καὶ ἐν τοῖς μέρεσι τῶν ζώων καὶ μάλιστα ἀνθρώπων θεωρεῖται (wo nur gemeint sein kann, daß sich hier ganz dasselbe zeige wie auf dem anderen im Vorhergehenden betrachteten Gebiete). *De Abraham.* §. 31. p. 372. E. So hat nun auch hier das Wort nach der Absicht des Schriftstellers wohl sicher nicht, wie einige Ausleger, als *Camero*, *Altersloot*, *Michaelis ad Peirc.* (der es aber später zurückgenommen hat), *Cramer*, *Böhme* gemeint haben, zu verstehen geben sollen, daß es sich mit der menschlichen Natur Christi doch noch auf etwas andere Weise verhalte als mit der der übrigen Menschen. Vielmehr ist es ohne Zweifel so gemeint, daß eben so, auf ganz entsprechende Weise wie die anderen Menschen, welche geheiligt werden sollten, auch Er, der Sohn Gottes, Blut und Fleisch angenommen habe. Mit Recht konnten daher die Alten diese Stelle gegen die Doketen geltend machen, welche dem Erlöser nur einen Scheinkörper beilegten; so schon *Chrysostomus*, der dafür namentlich auch grade auf das παραπλησίως ein besonderes Gewicht legt; eben so *Theodoret*: σφόδρα δὲ ἀναγκαίως καὶ τὸ παραπλησίως τέθεικεν, ἵνα τὴν τῆς φαντασίας διελέγξῃ συκοφαντίαν. *De kumenius*: παραπλησίως τουτέστιν ὁμοίως ἐξ ἀληθείας, οὐ κατὰ φαντασίαν τινὰ, ὥς τινες αἰρετικοὶ λέγουσιν. *Theophylakt*: οὐκ εἶπε γὰρ μόνον, ὅτι μετέσχε σ. κ. α. ὥπερ τὰ παιδία, τουτέστιν οἱ λοιποὶ ἄνθρωποι· καίτοι, εἰ καὶ τοῦτο εἶπεν, ἱκανὸν ἦν παραστήσαι, ὅτι ἀληθῶς ἐσαρκώθη· ἀλλὰ καὶ τὸ παραπλησίως προσέθηκε, ἵνα τὴν ἀπαρῳάλλακ-

τον πρὸς ἡμᾶς καὶ ἀληθινὴν σάρκωσιν παραστήσῃ. — Im Folgenden wird denn nun in zwei Gliedern auf den Grund, weshalb der Sohn Gottes Fleisch und Blut wie wir annehmen mußte, hingewiesen, und als solcher die Wirksamkeit seines Todes bemerklich gemacht; es ist daher eigentlich noch als Uebergangsgedanke zu suppliren: damit er — als wahrer Mensch — den Tod erleiden könnte und durch seinen Tod u. s. w. Die beiden Glieder selbst (B. 14 b. und B. 15) drücken nicht zwei verschiedene und getrennte Wirkungen seines Todes aus, sondern sie bezeichnen dasselbige nur von verschiedenen Seiten; oder genauer, was das zweite aussagt, ergibt sich wieder unmittelbar und von selbst aus der im ersten bezeichneten Wirkung. Diese ist denn, daß er den Teufel, als den Fürsten des Todes, καταργήσῃ. Das Verbum καταργέω bei Griechen selten; es findet sich Eurip. Phoen. 770: ἀλλ' εἴμ', ὅπως ἂν μὴ καταργῶμεν χεῖρα. Auch LXX nur ein paar Mal im B. Esra. Im N. T. Luc. 13, 7 und häufig beim Paulus. Es wird gebraucht in der Bedeutung eines Causativs des einfachen ἀργέω, und ist demgemäß so viel als ἀργὸν (d. i. ἀεργὸν) ποιεῶ, müßig, unthätig machen, sei es für den Augenblick oder für die Dauer, für immer; daher: jemanden oder etwas in der Thätigkeit hindern, in der Wirksamkeit beschränken, seiner Gültigkeit, Auctorität oder Kraft berauben, ohnmächtig machen; auch wohl: ganz aufhören machen, vernichten. So in Beziehung auf den Teufel, den der Erlöser bei seiner Wiederkunft vernichten wird, 2 Thess. 2, 8: ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσῃ τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ. Von der Besiegung der feindlichen Mächte des Geisterreiches überhaupt 1 Cor. 15, 24: . . . ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δυνάμιν. Und von der Vernichtung oder Besiegung des Todes

ib. B. 26: ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος. 2 Tim. 1, 10: . . . Χριστοῦ Ἰησοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον. Für unsre Stelle, wo als die Wirksamkeit des Todes Christi ein καταργεῖν τὸν διάβολον genannt und der Teufel bezeichnet wird als ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου, ist an Folgendes zu erinnern. Nach einer wohl ziemlich allgemein angenommenen Deutung der Erzählung der Genesis vom Falle des Menschen war es der Teufel, der oberste der bösen Geister, welcher in der Schlange oder durch dieselbe den Menschen zum Ungehorsam gegen den Schöpfer verführte, und dadurch über ihn und seine Nachkommen den Tod als die von Gott ausgesprochene Strafe herbeiführte. Vergl. Apoc. 12, 9. 20, 2. So auch schon Sapient. 2, 24: φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. Daher betrachten auch die späteren Juden die alte Schlange oder den Teufel, den obersten der bösen Geister, den sie auch Samael nennen, als denjenigen der den Tod über das ganze Menschengeschlecht herbeigeführt habe. *Debarim rabb. fin.*: Samael caussa fuit mortis toti mundo. *Sohar. chadasch fol. 27, 3* heißen die Bösen die Kinder der alten Schlange „welche tödtete den Adam und alle Creaturen die von ihm abstammten.“ (s. Schöttgen z. Joh. 8, 44). Er wird daher auch wohl Todesengel genannt. מלאך המות, welche Formel sich Prov. 16, 14 findet, aber in anderer und allgemeinerer Beziehung. *Jonathan in Genes. 3, 6*: et vidit mulier Samaelem, angelum mortis. *Tr. Bava bathra fol. 16, 1*: Dixit R. Lakisch.: ille (der Versucher des Hiob) est Satan, est caussa mali, est angelus mortis. *R. Menachem in legem fol. 32, 3*: Quando est seducens, vocatur caussa mali (satan); quum est occidens, vocatur angelus mortis. S. Eisenmenger I. S. 821 sqq. Ihm wird denn auch wohl die Bewirkung des Todes der einzelnen Creaturen

beigelegt; wobei jedoch die späteren Juden zum Theil die Unterscheidung machen, daß sie dieses dem Teufel nur für diejenigen zuschrieben, welche außerhalb des heiligen Landes sterben, während sie als den Todesengel für die im Lande Israel Sterbenden den Gabriel betrachten; so *Tuf. Haarez. fol. 16. 3. fol. 31, 4*; s. Eisenmenger I. S. 854 sqq. Diese Unterscheidung gehört indessen wohl sicher erst einer späteren Ausbildung der Vorstellung an. Nur das scheint an unserer Stelle nach der gebrauchten Bezeichnung τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου allerdings als die von dem Verfasser beabsichtigte Vorstellung angenommen werden zu müssen, daß der Teufel noch fortwährend Macht übte, die Herbeiführung des Todes zu bewirken; was jedoch bei den Nachkommen Adams nicht anders zu denken ist, als bei dem ersten Menschenpaare selbst, wiefern er nämlich fortwährend die Menschen zur Sünde reizte und der Tod als deren Sold herrschend blieb. So richtig z. B. Schlichting u. a. Vergl. Rom. 5, 12: . . . εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Theophylakt: . . . τὸν διάβολον, ὃς ἐκράτει τοῦ θανάτου πῶς; διὰ τῆς ἁμαρτίας. ἐπειδὴ γὰρ ἁμαρτάνειν ἐποίει τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῆς πρώτης ἐκείνης παρακοῆς, αὐτὸς ἦν ὁ τὸν θάνατον δημιουργήσας, ὥσπερ τινὶ στρατιῳτῇ αὐτῷ καὶ ὅπλῳ ἰσχύρῳ χρώμενος κατὰ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως. Der Tod wird dabei, wie in der Geschichte des Falles, als die Spitze des Uebels betrachtet, welches überhaupt erst in Folge der Sünde des Menschen in die Welt eingetreten ist, und als verbunden mit der Ausschließung von der Seligkeit des Reiches Gottes; daher der Gedanke an den Tod nur immer mit Furcht und Zagen verbunden sein konnte. Daß nun der Messias auch Tod und Teufel besiegen und ohnmächtig machen werde, war eine Vorstellung, welche sich aus der Idee des Wiederherstellers

des Volkes Gottes zu dem der Menschheit ursprünglich von Gott bestimmten Heile von selbst ergab, und die wir schon in der Jüdischen Theologie überall antreffen. Vergl. unter andern *Pesikta in Jalkut Simeoni P. II. fol. 56. 3*: Dixit Satan ad Deum S. B.: Domine mundi ostende mihi eum (Messiam). Respondit ei: veni et vide eum. Quum vero eum videret, exterritus est et cecidit in faciem suam dicens: certe hic est Messias qui me et omnes gentes dejecturus est in gehennam, q. d.: deglutiet dominus mortem in aeternum. (Jes. 25, 8). Dazu war nun aber nach der übereinstimmenden Lehre der neutestamentlichen Schriftsteller ganz besonders auch der Tod des Erlösers erforderlich, dieser aber immer im Zusammenhange mit seinem vorhergegangenen Leben als einem wahrhaft menschlichen, und mit der darauf erfolgten Auferstehung und Verherrlichung; wobei denn mehr die eine oder mehr die andere Seite konnte hervorgehoben werden. Von wie verschiedenen Seiten grade der Verfasser unseres Briefes die Bedeutung des Todes des Heilandes betrachtet, wird sich uns später zeigen. Doch müssen wir darauf zum Theil auch schon hier hinblicken, wo bloß ganz im Allgemeinen das ausgesprochen ist, daß er die Macht des Teufels als des Fürsten des Todes durch seinen Tod brechen und die Menschen von der Knechtschaft der Todesfurcht befreien sollte. Der Tod Christi nämlich konnte nicht in demselben Sinne wie der aller anderen Menschen als Sold der Sünde betrachtet werden, als Folge eigener Sündhaftigkeit, sondern, wiefern er überhaupt mit der Sünde zusammenhing, als ein Sühnopfer für die Sünden der Welt und diese tilgend; eine Seite, welche im weiteren Verlaufe des Briefes ganz besonders hervorgehoben wird. Daher konnte denn hinfort der Tod, wenn er auch nach der göttlichen Anordnung nicht alsbald aufhörte, doch für diejenigen,

welche im Glauben sich an den Erlöser angeschlossen, die mit ihm zu Einem Leibe vereinigt wurden und an seinem Leben theilnahmen, auch nicht mehr auf gleiche Weise als der Sold der Sünde betrachtet werden, sondern nur als Durchgang zu einem neuen Leben, gleich wie es sich bei dem Erlöser bewiesen, welchen der Tod nicht zu behalten vermocht hätte, sondern der von demselben wieder auferstand und nach der Auferstehung in die Herrlichkeit zur Rechten des Vaters eingegangen war. Daher mußte denn auch eben in Folge des Todes Christi für die Gläubigen die Furcht des Todes schwinden, welche derselbe nothwendig für Alle hat, die ihn nur als das höchste Maaß der göttlichen Strafe für die fortwährende Sünde betrachten können. — Die Formel τὸ κράτος ἔχειν imperium habere findet sich öfters, sowohl absolute als auch mit dem Genitiv dessen, worüber die Macht oder Herrschaft geübt wird. Ersteres z. B. *Arrian. Indic. 36: οὐπω βέβαιον τὸ κράτος εἶχε. Aristotel. de mundo: ὁ τὸ κράτος ἔχων ἡγέμων. Herodot. III, 117: ἐπεὶ τε δὲ Πέρσαι ἔχουσι τὸ κράτος. Id. VII, 96: . . . στρατηγοὶ οἱ τὸ πᾶν ἔχοντες κράτος, καὶ ἄρχοντες τῶν ἐθνέων ἐκάστων. Letzteres Id. III, 69: . . . τὸ Περσέων κράτος ἔχοντα. c. 142: Τῆς δὲ Σάμου Μαίανδριος . . . εἶχε τὸ κράτος. Aristoph. Thesmoph. 871: δωμάτων ἔχει κράτος. Xiphilin. p. 339: ἐπειδὴ μηδεὶς πρόσθεν ἄλλοεθνῆς τὸ τῶν Ρωμαίων κράτος ἐσχέκει. G. Alberti, Raphael. Wetst. Vergl. auch Joseph. Ant. I, 19, 1: οἷς ἐγὼ τὸ ταύτης κράτος τῆς γῆς δίδωμι. Daß an unserer Stelle der Genitiv τοῦ θανάτου auf entsprechende Weise zu nehmen ist, kann kein Zweifel sein, und sicher falsch ist, wenn Schlichting, Limborch ihn als bloße Hebraisirte Umschreibung eines Adjektiv-Begriffes fassen (imperium seu robur mortife-*

rum) 7). Daß überhaupt der Teufel, der Fürst des Todes, als der von dem Erlöser zu Besiegende genannt ist statt des Todes selbst, glauben Böhm e, Ruinö l sei deshalb geschehen, damit desto bestimmter hervorträte, daß unter der Herrschaft des Messias die Engel keine Herrschaft mehr üben, daß ihnen die neue Welt nicht unterworfen sein sollte (B. 5). Ob indessen diese Rücksicht gewaltet hat, ist wohl mehr als zweifelhaft, da es im N. T. überhaupt nicht üblich ist, wenn von Engeln die Rede ist in solchem Zusammenhange wie hier in dem Bisherigen, dabei auch mit an die Dämonen und Teufel zu denken. Daß aber die umschreibende Bezeichnung des Teufels vorhergeht: τὸν τ. κρ. ἐκ. τοῦ θανάτου, und dann die Erklärung folgt, und nicht umgekehrt τὸν διάβολον vorhergeht und dann jenes als Epitheton nachgesetzt ist, hat seinen Grund offenbar darin, um das τοῦ θανάτου mit dem διὰ τοῦ θανάτου näher zusammenzubringen; eben durch seinen Tod sollte er den Fürsten des Todes seiner Macht berauben 7). Auf diesen nachdrücklichen Gegensatz macht schon Chrysostomus aufmerksam: ἐπαύδα τὸ θανασιὸν δείκνυσιν, ὅτι δι' οὗ ἐκρά-

-
- a) Falsch ist auch die Erklärung, welche Deumenius und der Scholiast bei Matthäi geben, und die auch Theophylakt erwähnt, daß τὸ κράτος τοῦ θανάτου gradezu Umschreibung der ἁμαρτία sei. Theophylakt: τινὲς δὲ οὕτως ἐνόησαν· τὸν ἐχοντὰ φασὶ τὴν ἁμαρτίαν, τοιούτοι τὸν διάβολον, ἥτις ἐστὶ κράτος καὶ ἰσχύς τοῦ θανάτου.
- b) Die Vermuthung von Wassenbergh (Dissert. de glossis N. T. vor den Select. e scholis Valckenaerii in N. T. Tom. I. p. 79), daß die Worte τοιούτοι τὸν διάβολον ein späteres Scholion seien, ist eben so wenig begründet, als die meisten Urtheile ähnlicher Art in dieser Abhandlung. — Ein Göttinger Oster-Programm: De διαβόλῳ τὸ κράτος τοῦ θανάτου habente 1784, welches Dindorf lobend anführt, ist mir nicht weiter bekannt.

τήσεν ὁ διάβολος, διὰ τούτου ἡττήθη, καὶ ὅπερ ἰσχυρόν ἦν αὐτῷ ὄπλον κατὰ τῆς οἰκουμένης, ὁ θάνατος, τούτῳ αὐτὸν ἐπλήξεν ὁ Χριστός. Eben so Dekumen., Theophyl., Primas. — Daß aber hier gleichwohl das Particip noch vor den Genitiv gestellt ist (τὸν τ. κρ. ἔχοντα τοῦ θαν.), ist wohl aus rhythmischer Rücksicht geschehen.

In dem folgenden koordinirten Gliede (B. 15) ist zuvörderst die Verbindung des am Ende stehenden Genitivs δουλείας streitig. Die sämtlichen älteren Ausleger von den Syrischen und Lateinischen Uebersetzern so wie Chrysostomus an, betrachten ihn ohne weiteres als von dem unmittelbar vorhergehenden ἐνοχοι regiert. Einige neuere dagegen wollen verbinden: ἀπαλλάξῃ δουλείας, daß er aus der Knechtschaft befreiete alle die, welche ihr ganzes Leben hindurch in Todesfurcht befangen waren; so de Rhoer ad Porphyrr. p. 289. 343, Abresch, Dindorf, Böhme. Diese Verbindung scheint sich allerdings, bloß die grammatische Construction betrachtet, sehr zu empfehlen. Denn einmal wird das Verbum ἀπαλλάττειν in der Bedeutung befreien gewöhnlich so gebraucht, daß der Gegenstand, woraus jemand befreit wird, genannt ist, und zwar meistens mit bloßem Genitiv; s. Stephanus u. d. B. Matthäi S. 353. 2. Balckenaer z. d. St. So auch bei Philo z. B. De Special. legg. S. 19. p. 793. D: . . . ἀπηλλάχθω τῆς ἐπὶ τῷ θανάτῳ τιμωρίας. Joseph. Ant. III, 5, 3: ὁφθαλμοὶ τε οὖν αὐτὸς ἀπαλλάσσει τοῦ θεοῦ αὐτούς. XI, 6, 12: ἀπαλλάξαι τοῦ περὶ τῆς ζωῆς φόβου τὸ Ἰουδαίων ἔθνος. Sapient. 12, 2: ἵνα ἀπαλλαγέντες τῆς κακίας πιστεύσωσιν ἐπὶ σὲ κύριε. ib. v. 20. So findet es sich auch namentlich öfter mit δουλείας verbunden; so Joseph. Ant. XIII, 13, 3: . . . τῆς ὑπὸ τοῖς ἐχθροῖς αὐτοῦ δουλείας . . . ἀπαλλάττειν. Isocrat. Plataic. 9: δουλεί-

ας ἀπηλλάγησαν. *Xenophon Ephes. l. V. p. 76.* — Eben so würde auch φόβῳ θανάτου . . . ἔνοχοι, in Todesfurcht befangen, ganz dem Sprachgebrauche gemäß sein, da ἔνοχος, als Adjektiv-Form für ἐνεχόμενος, in solcher Verbindung, wenn ein Gegenstand angegeben ist, worin jemand gehalten, dem er unterworfen ist, wodurch er in Anspruch genommen wird, diesen gewöhnlich im Dativ bei sich hat; so findet sich bei klassischen Schriftstellern: ἔνοχον εἶναι τοῖς νόμοις (*Demosthen.*), ὅλῳ τῷ νόμῳ (*Lysias*), τοῖς τῆς προδοσίας ἐπιτιμίαις (*Demosthen.*), πάσαις ταῖς κειμέναις ζημίαις (*Lysias in Alcib.*), ἀρᾷ (*Isocrat.*), τοιαύταις ἀνοίαις (*Id.*), τῷ ἄγχι (*Plutarch.*), τῷ φόβῳ (*Diod. Sicul.*), u. a.; s. *Stephanus u. d. W. Matthäi S. 370. Anm. 4. Markland ad Lys. p. 568.* So auch *Philo de Decal. S. 25. p. 763. A: ἱεροσουλία ἔνοχος. LXX. Prov. 15, 5: ἔνοχος εἰ ῥήμασι στόματός σου. Genes. 26, 11: θανάτῳ ἔνοχος ἔσται. Deuter. 19, 10: καὶ οὐκ ἔσται ἐν σοὶ αἵματι ἔνοχος.* Im *N. T. Matth. 5, 21 sqq.: ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει, τῷ συνεδρίῳ.* Darnach würde es denn hier eine ganz angemessene Formel geben: φόβῳ θανάτου ἔνοχοι ἦσαν. Aber gleichwohl ist bei der Stellung der Worte durchaus unwahrscheinlich, daß der Schriftsteller sollte so verbunden haben; es ist das δουλείας von ἀπαλλάξῃ zu weit entfernt, und steht hier zu wenig accentuirt, als daß man glauben könnte, es sei grade absichtlich mit einem besonderen Nachdrucke ganz ans Ende gestellt; man würde da zum wenigsten noch den Artikel hinzugefügt erwarten, oder ταύτης τῆς δουλείας oder ähnlich. Ich trage daher kein Bedenken, die gewöhnliche Verbindungsweise für die richtige zu halten, wornach der Genitiv δουλείας von ἔνοχοι ἦσαν regiert wird, und der Dativ φόβῳ θανάτου nur eine nähere Bestimmung und Grundangabe für dieses ἔνοχον εἶναι δουλείας bildet. Die Construkt-

tion von ἔνοχος mit dem Genitiv ist auch nicht selten. Sie findet sich zwar sonst nur wo von einer Verschuldung die Rede ist, wo der Genitiv entweder 1) die verwirkte Strafe bezeichnet, oder 2) den Gegenstand, dessen jemand sich schuldig macht, oder 3) die Person oder Sache woran er sich verschuldet. Das Erste z. B. Demosthen. p. 1229, 11: ἔνοχοι δεσμοῦ γεγόνασι. Matth. 26, 66: ἔνοχος θανάτου ἐστίν. Marc. 14, 64. Das Zweite z. B. Lysias. Orat. in Alcib. p. 140: . . . ὥς οὐδεὶς ἔνοχός ἐστι λειποταξίου οὐδὲ δειλίας. Aristotel. Oecon. II: ἔνοχον ἔφησεν ἱεροσυλίας ἔσεσθαι. Plato de legg.: τῶν βιαίων ἔνοχος ἔστω. Philo de Joseph. §. 37. p. 558 A: . . . ὥς κλοπῆς πάντες ἔνοχοι. 2 Macc. 13, 6: τὸν ἱεροσυλίας ἔνοχον ὄντα. Das Dritte z. B. 1 Cor. 11, 27: ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου. Jacob. 2, 10: ὅστις . . . πταίῃ . . . ἐν ἐνί, γέγρονε πάντων ἔνοχος. Jes. 54, 17: οἱ ἔνοχοί σου. Diese Verschiedenheit des Gebrauchs zeigt aber schon, daß bei dieser Konstruktion mit dem Genitiv das Verhältniß, worin der Genitiv zu dem Subjekte steht, an sich ein allgemeineres ist. Grade eben so ist es auch bei der mit dem Dativ, wo das Verhältniß sich gleichfalls erst durch den Begriff des im Dativ stehenden Wortes selbst oder auch erst durch den Zusammenhang der Rede näher bestimmt. So z. B. ist ἔνοχος τῷ νόμῳ bloß im Allgemeinen: im Gesetze befaßt, darin begriffen, und kann sowohl das bezeichnen, daß jemand zur Haltung desselben verpflichtet ist, als auch, daß er durch dasselbe, wegen begangener Verschuldung, getroffen wird, wie z. B. Plato de Legg. XI: πολλοῖς ἔνοχος ἔστω νόμοις ὁ τοῦτο δράσας. Lysias in Alcib. p. 140: ὅλῳ τῷ νόμῳ μόνον αὐτὸν τῶν πολιτῶν ἔνοχον εἶναι. Ebenso könnte auch ἔνοχος νόμου beides heißen, auch das Erstere; wie denn der Unterschied beider Konstruktionen nur ein gram-

matischer ist, indem das Wort in der Verbindung mit dem Genitiv mehr wie ein an einen Substantiv-Begriff anstreichendes Nomen betrachtet wird, bei der mit dem Dativ ganz wie ein die Stelle des Particips vertretendes und daher auch die Konstruktion des Verbi beibehaltendes Adjektiv. Daher kann es denn auch nicht schwierig erscheinen, daß hier ἔνοχος δουλείας zur Bezeichnung der in der Knechtschaft Befindlichen dient ^{a)}. Vergl. Galat. 5, 1: μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε; und für die Konstruktion des Adjektivs noch Siracid. Prolus.: ὅπως οἱ φιλομαθεῖς, καὶ τούτων ἔνοχοι γέγονενοι, κ. τ. λ., was nicht wohl etwas Anderes heißen kann als ganz im Allgemeinen, daß sie sich darin bewegen, sich damit beschäftigen. Was aber das Verbum ἀπαλλάξῃ betrifft, so bedurfte das eines dazu gehörigen Genitivs hier nicht, da der relative Satz selbst es ausdrücklich angibt, woraus der Erlöser befreien sollte. — In der Formel διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ist der Infinitiv ganz substantivisch behandelt, nicht bloß, wie so sehr häufig, bei der Präposition mit dem Artikel, sondern auch, was selten, mit einem Adjektiv, statt διὰ πάσης τῆς ζωῆς ^{b)}. Grade der Infinitiv ζῆν findet sich eben so, ganz substantivisch, gebraucht Aeschin. Dial. III, 4: ὥσπερ εἰς ἕτερον ζῆν ἐπιθανούμενος. Ignat. Ep. ad Trall. 9: οὐ χωρὶς τοῦ ἀληθινοῦ ζῆν οὐκ ἔχομεν. Id. ad Ephes. 3: καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν. — Das Pronomen

a) Eslichting: ἔνοχοι δουλείας hoc loco non significant eos, qui nondum re ipsa serviunt seu tantum servitutis juri subsunt, sed eos qui re ipsa serviunt.

b) Dafür bei Griechen διὰ βίου (Plato Phaedon c. 20), διὰ παντὸς τοῦ βίου (Xenoph. Memor. I, 2. 61. Plato Phileb. p. 116 ed. Stalb. Dionys. Hal. II, 21), πάντα τὸν τοῦ ζῆν χρόνον (Diodor. Sic. p. 108 B.), τὸν ἅπαντα χρόνον τοῦ ζῆν (Joseph. Ant. VIII, 13, 7) u. ähnl.

τοὺτους bezieht sich wohl sicher nicht, wie Böhme, Ruinöl meinen, auf τὰ παῖδια zurück, sondern ist nur, wie richtig Klee, eng mit dem folgenden ὅσοι κ. τ. λ. zusammenzunehmen, obwohl diese Verbindung οὗτοι, ὅσοι allerdings nicht eben gewöhnlich ist. Streitig ist aber, an wen der Schriftsteller bei dieser Bezeichnung gedacht habe. Die meisten Ausleger beziehen es auf die Menschen überhaupt wie sie ohne Christum dastanden; einige wie Aker's loot, Rambach, auch Braun, auf die Hebräer, Peirce dagegen auf die Heiden. Daß Letztere ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil die Rücksicht auf die Heiden und deren Erlösung in unserm Briefe nach seinem besonderen Zwecke überhaupt ganz zurücktritt (s. gleich zu B. 16). Wie im ganzen Briefe so können wir auch hier wohl voraussetzen, daß der Schriftsteller zunächst die Genossen seines Volkes, die Israeliten, vor Augen gehabt hat, worauf die Bezeichnung auch sehr passend ist; doch würde sie auch auf die übrige Menschheit ohne Christum nicht unpassend sein, und wenn ihm jemand bestimmt mit der Frage entgegengetreten wäre, ob sie sich nicht auch mit auf diese beziehe, würde er sie schwerlich verneint haben. Denn in Furcht vor dem Tode ^{a)} mußten alle diejenigen dahin leben, welche ohne Hoffnung waren und nichts von einer Erlösung und Vertretung wußten; aber ganz besonders allerdings diejenigen, welche aus der Schrift die schweren Anforderungen des göttlichen Gesetzes kannten, und wußten daß auf deren Uebertretung der Tod gesetzt und dieser auch von

a) φόβος θανάτου in dieser Bedeutung: Furcht vor dem Tode, auch bei Philo *Quod omnis prob. lib.* §. 17. p. 882. A., so wie bei Achilles Tatius und in einem Fragmente des Musanius Rufus in *Stobaei Florileg.* p. 596.

Anfang an als Sold der Sünde in die Welt gekommen sei. Sehr treffend wird aber der durch diese fortwährende Furcht bewirkte Zustand des Menschen als eine Knechtschaft bezeichnet. Es erinnert das an das Paulinische Rom. 8, 15: οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον. Vergl. Philo Quod omn. prob. lib. §. 3. p. 868. C: Ἐπαινεῖται παρὰ τισιν ὁ τρίμετρον ἐκεῖνο ποιήσας. „Τίς ἐστὶ δοῦλος, τοῦ θανεῖν ἄφροντις ὢν;“ (ein Vers des Euripides, auch vom Plutarch citirt). ὥς μάλα συνιδὼν τὸ ἀκόλουθον· ὑπέλαβε γὰρ, ὅτι οὐδὲν οὕτω δουλοῦσθαι πέφυκε διάνοιαν, ὥς τὸ ἐπὶ θανάτῳ δέος ἐνεκα τοῦ πρὸς τὸ ζῆν ἡμέρου. — Verschiedene andere Stellen aus Griechischen und Römischen Schriftstellern, worin die Furcht namentlich vor dem Tode als eine Knechtschaft bezeichnet wird, s. bei Raphael. u. Wetst. 3. d. St.

Calvin: Hic locus optime exprimit, quam misera sit eorum vita, qui mortem horrent, ut necesse est omnibus sentiri horribilem, qui eam extra Christum considerant; nam tunc in ea nihil apparet nisi maledictio. Unde enim mors nisi ex ira dei adversus peccatum? Hinc ista servitus per totam vitam, h. e. perpetua anxietas, qua constringuntur infelices animae. nam semper ex peccati conscientia dei iudicium observatur. Ab hoc metu nos Christus liberavit, qui, maledictionem nostram subeundo, sustulit quod in morte formidabile erat. Tametsi enim nunc quoque morte defungimur, vivendo tamen et moriendo tranquilli sumus, ubi Christum habemus nobis praeaeuntem. — Mors hic non separationem modo animae a corpore significat, sed poenam quae ab irato deo nobis infligitur, ut aeternum exitium comprehendat. —

B. 16. Das Verbum ἐπιλαμβάνω ist eigentlich: dazu nehmen, insuper accipere; dann aber auch: gleichsam dazutretend nehmen, fassen, und wird so in verschiedenen Verbindungen gebraucht. Im N. T. und LXX kommt nur

das Medium vor, ἐπιλαμβάνομαι, was auch nicht selten bei Classikern angetroffen wird. Dieses ist eigentlich: sich etwas (dazu) nehmen, fassen, ergreifen, und wird, eben so wie das Simplex λαμβάνομαι in gleicher Bedeutung, ganz gewöhnlich mit dem Genitiv verbunden (nur selten mit dem Akkusativ wie Act. 9, 27. 16, 19. 18, 17), s. Matthiä S. 330. Es wird dann, wenn das Object eine Person ist, sowohl im schlimmen Sinne gebraucht: jemanden ergreifen, um ihn zu fangen, mich seiner zu bemächtigen, als auch für: ihn fassen, bei der Hand ergreifen, um ihn zu stützen, ihm beizustehen. Bei Classikern steht es gewöhnlich auf die erstere Weise; so z. B. Plat. Gorg. p. 527. α: ἐπειδὴν σου ἐπιλαμβόμενος ἄγῃ (ὁ δικαστής). Xenoph. Cyrop. VII, 1, 16 (31): ὅτου δὲ ἐπιλάβοιτο τὰ δρέπανα, πάντα βία διεκόπτετο, καὶ ὅπλα καὶ σώματα. u. α. (so denn auch: anfassen mit Worten, indem man etwas tadelt); ebenso LXX z. B. Jerem. 44, 23: καὶ ἐπελάβετο ὑμῶν τὰ κακὰ ταῦτα. Joel. 2, 9: τῆς πόλεως ἐπιλήψονται. Im N. T. Luc. 23, 26. Act. 16, 19. 17, 19. 18, 17. 21, 30. 33. Mehr in gutem Sinne, von einem Fassen, Ergreifen um zu stützen, Xenoph. de Rep. Athen. 1, 18: ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς χειρός. Matth. 14, 31: . . . ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπελάβετο αὐτοῦ. Marc. 8, 23: . . . ἐπιλαβόμενος τῆς χειρός τοῦ τυφλοῦ. Luc. 14, 4: καὶ ἐπιλαβόμενος ἴασατο αὐτόν. — LXX Jerem. 31, 92 (Hebr. 8, 9): . . . ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένον μου τῆς χειρός αὐτῶν, ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου. Daran schließt sich denn, daß es gradezu steht für: beistehen, sich jemandes annehmen. So Sirac. 4, 11 (12): ἡ σοφία νιούς ἑαυτῇ (oder αὐτῆς) ἀνύψωσε καὶ ἐπιλαμβάνεται τῶν ζητούντων αὐτήν. So auch wohl in dem Schol. ad Aeschyl. Pers. 742 (ἀλλ' ὅταν σπενύδῃ τις, αὐτὸς χ' ὁ θεός

ἐννέπεται) : ὅταν σπεύδῃ τις ἢ εἰς καλὰ ἢ εἰς κακά, ὁ θεὸς αὐτοῦ ἐπιλαμβάνεται. Auf andere Weise als nach diesem wenn gleich seltneren, aber doch gesicherten Gebrauche läßt sich das Verbum an unserer Stelle nicht erklären ^{a)}; und der Sinn ist daher, es seien nicht Engel, denen der Sohn Gottes zum Beistande und zum Heilande dienen sollte, sondern Nachkommen Abrahams, also dergleichen sterbliche und durch Todesfurcht in Knechtschaft befangene Wesen, als im Vorhergehenden bezeichnet waren; sie sollte er von dieser Knechtschaft befreien, und daher mußte er selbst durch den Tod hindurchgehen, und deshalb Blut und Fleisch annehmen, was, wenn es überirdische, unkörperliche Wesen wie die Engel gewesen wären, zu deren Hülfe er bestimmt ward, nicht hätte als nothwendig erscheinen können. So schließt es sich passend mit seinem γὰρ an das Vorhergehende an. Das ἐπιλαμβάνεσθαι aber ist dem Sinne nach ganz dasselbe, was B. 18 βοηθῆσαι, aus Vergleichung welcher Stelle sich auch erklärt, daß hier das Präsens gesetzt ist. Es wird nämlich der Beistand den er den Menschen leistet, und zu dem er ganz besonders auch durch seinen Tod befähigt ist, keineswegs als ein für alle Mal abgemacht betrachtet, sondern als noch immer fortdauernd. Es ist daher keine Veranlassung, mit Schlichting, Limborch u. a. es sich

a) Bei den Griechen ist das Compositum συνεπιλαμβάνεσθαι üblich in der Bedeutung helfen, beistehen, mit dem Dativ der Person, der, und dem Genitiv der Sache, bei der oder für die Beistand geleistet wird. Aber dieses ist eigentlich: mit einem etwas anfassen, und daher: ihn in einem Unternehmen unterstützen; und es kann das daher nicht wohl dazu dienen unsere Stelle und überhaupt die Formel: einen anfassen, ergreifen statt: ihm helfen, zu erklären.

so zu erklären, daß es sagen wolle, es werde nirgend in der Schrift gelehrt, daß Christus sich der Engel annehme, sondern überall der Saame Abrahams als der Gegenstand seiner Hülfe bezeichner. Diese fassen denn auch das οὐ δήπου = non alicubi, nirgendwo, nämlich an keiner Stelle der Schrift. Allein das ist gegen den Gebrauch von δήπου. Dieses, was der guten eleganten Gracität angehört und sich außer unserer Stelle weder im N. T. noch LXX findet, steht bei affirmativen Sätzen immer als Versicherungs- und Be-
theurungs-Partikel, wo etwas ausgesprochen wird, wovon man zu verstehen geben will, daß sich doch nicht annehmen lasse, daß es sich anders verhalte oder von dem Anderen anders betrachtet werde. So z. B. *Xenoph. Memor. III, 3, 9*: ἐκεῖνο μὲν δήπου οἶσθα, ὅτι κ. τ. λ., das weißt du doch ohne Zweifel, das kann natürlich vorausgesetzt werden. *Anab. V, 7, 6*: ὑμεῖς δὲ ἐπίστασθε δήπου, ὁπόθεν ὁ ἥλιος ἀνίσχει καὶ ὅποι δύεται. *Cyrop. I, 6, 7*: . . . τοῦτο θαυμαστὸν δήπου ἐφαίνεται ἡμῖν εἶναι. *Plato Apol. Socr. 6. p. 21, b*: τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι; οὐ γὰρ δήπου ψεύδεται γε· οὐ γὰρ θεμὺς αὐτῷ. *Ib. 15. p. 27. c*: εἰ δὲ καὶ δαιμόνια νομίζω, καὶ δαιμόνας δήπου πολλὴ ἀνάγκη νομίζειν με εἶναι. So auch denn bei Späteren, Plutarch u. a. (Vergl. auch Wetst. z. d. St.). — *Joseph. Ant. XV, 5, 3*: τὴν γὰρ τῶν Ἀράβων παρανομίαν ἴστε μὲν δήπου. Und oft bei Philo; vergl. *Leg. Alleg. I, 1, 3. p. 41. E*: . . . καὶ μῆνα δὲ καὶ ἐνιαυτὸν ἐνισταμένους, ἀρχὴν δήπου τῶν ἐξῆς ἰόντων ὑποληπτέον. *De resip. Noe §. 5 p. 276 C*. Darnach ist es denn auch hier zu fassen: denn es ist ja doch fährwahr — das wisset ihr gar wohl — nicht ein Geschlecht unsterblicher, rein geistiger Wesen, dem er seine Hülfe angedeihen läßt, sondern Nachkommen Abrahams, ein Geschlecht von Creatu-

ren, die mit einem sterblichen Körper bekleidet sind ^{a)}. Das Fehlen des Artikels bei ἀγγέλων erklärt sich hiernach von selbst, auf dieselbe Weise wie B. 5; es ist auch hier Bezeichnung der Gattung und Art; und auf dieselbe Weise läßt sich auch das im Gegensatz entsprechende σπέρματος Ἀβραάμ fassen. Dieses σπέρμα Ἀβραάμ steht nun allerdings, wie Bengel bemerkt, hier nur den Engeln als rein geistigen Wesen entgegen. Aber falsch ist, wenn er so wie Ch. F. Schmid, Klee u. a. es gradezu als Bezeichnung der Menschheit überhaupt fassen. Es kann nur die Hebräer als die Nachkommen Abrahams bezeichnen; vergl. Luc. 1, 55. Joh. 8, 33. 37. Act. 3, 25. 7, 5. 6. Rom. 4, 13. 9, 7. 11, 1. 2 Cor. 11, 22. Daß der Schriftsteller aber nur diese als Objekt der Erlösung, des von Seiten des Sohnes Gottes zu leistenden Beistandes, nennt, erklärt sich aus dem Zwecke des Briefes; vergl. Thl. I, S. 30 sqq. Es war eine rein Jüdisch-Christliche Gemeinde, an die der Ver-

a) ἄνθρωπος kommt auch nicht selten in Fragen vor, und in Verbindung mit οὐ in solchen, worauf eine verneinende Antwort vorausgesetzt wird; z. B. Xenoph. Mem. II, 3, 1: οὐ δ᾽ ἄνθρωπος καὶ οὐ ἐκ τῶν τοιούτων ἀνθρώπων; du bist doch nicht etwa ein solcher Mensch? S. Matthiä S. 603. S. 1210. So meint Böhm e lasse es sich auch an unserer Stelle fassen, obwohl er doch die andere Weise vorzieht. Für den Sinn macht es hier und in ähnlichen Fällen gar keinen Unterschied, ob man ein Fragezeichen setzt oder nicht; es führt das nur eine etwas verschieden modificirte Betonung mit sich. Aber im ersteren Falle dürfte das zweite Glied des Verses nicht, wie Böhm e meint, als Antwort betrachtet werden, sondern als das dem ersteren koordinirte zweite Glied der Frage selbst. Indessen macht allerdings der ganze Charakter der Rede und namentlich auch die Vergleichung des Folgenden, das wie an einen positiven Satz anknüpft, es natürlicher es sich nicht als Frage zu denken.

fasser schrieb, und dabei hatte er keine besondere Veranlassung das Verhältniß der heidnischen Völker zum Reiche Gottes zu berühren; und er konnte das selbst absichtlich vermeiden, um nicht dadurch bei seinen streng Judaisirenden Lesern unnöthiger Weise anzustoßen. Auch B. 17 und Kap. 13, 12 nennt er als Gegenstand der Versöhnung und Heiligung durch Christum τὸν λαόν, wobei wir unmittelbar auch nur an das Jüdische Volk denken können. *Estius* z. d. St.: Gentium vocationem tota hac epistola prudenter dissimulat, sive quod illius mentio Hebraeis parum grata esset, sive quod instituto suo non necessaria. *Grotius*: Hebraeis scribens satis habet de iis loqui; de gentibus alibi loquendi locus. Andere Ausleger nehmen hier σπέρμα Ἀβ. von dem Saamen des Patriarchen in geistlichem Sinne, den Gläubigen, den Söhnen Gottes; wie der Apostel Paulus die Gläubigen, die Bekenner des Herrn, als die wahren Söhne und als den Saamen Abrahams bezeichnet Gal. 3, 7. 29. vergl. Rom. 4, 11 sq. 16. So *Ribera*, *Camero*, *Peirce*, *Storr*, *Abresch*, *Böhme*, *Kuinöl*, *Paulus* u. a. Allein das ist nicht statthaft, da hier der Zusammenhang erfordert, daß die Gegenstände der Erlösung bezeichnet werden nicht nach demjenigen wozu Christus sie gemacht hat, sondern nach dem Zustande, worin sie sich befanden, als er zu ihrer Hülfe gesandt ward; sonst würde in diesem Ausdrucke gar nicht so bestimmt der Begriff körperlicher Wesen, die ihr ganzes Leben hindurch durch Todesfurcht in Knechtschaft befangen waren, enthalten sein, als nach der Weise, wie sich dieses an das Vorhergehende anschließt, der Fall sein muß; und eben so, wenn es im unmittelbar Folgenden, B. 17, heißt: daher mußte er in Allem den Brüdern gleich werden, d. h. wie sie Blut und Fleisch anziehen, so schließt sich dieses an B. 16 offenbar nur dann passend an, wenn hier in

der Bezeichnung derselben als σπέρμα Ἀβρ. grade das hervorgehoben ist, daß sie mit einem sterblichen Leibe bekleidete Wesen sind, was bei der Auffassung der Formel im geistlichen Sinne doch wenig der Fall sein würde. Man könnte höchstens mit Schlichting das annehmen, daß der Verfasser sich absichtlich dieser Formel als einer ambigua appellatio bedient habe, um anzudeuten, daß sie, um an Christi Hülfe Theil zu haben, auch im wahren geistlichen Sinne Saame Abrahams werden müßten. Aber auch das ist nicht einmal irgend wahrscheinlich. Auf keinen Fall konnte auch der Verfasser, wenn er bei seinem Schreiben die Hebräer vor Augen hatte, erwarten daß sie den Ausdruck in einem anderen Sinne auffassen würden, als in welchem sie gewohnt waren sich als σπέρμα Ἀβρ. zu bezeichnen. Was übrigens den Gebrauch von σπέρμα für Nachkommenschaft überhaupt betrifft, so ist dieser auch klassischen Schriftstellern nicht fremd, und zwar kommt es nicht bloß bei Dichtern vor (z. B. *Sophocl. Ajax* 1394. *Electr.* 1308. *Oedip. Col.* 328. *Trachin.* 304. *Philoct.* 364. 582. 1066. *Eurip. Iph. Aul.* 526. *Iphig. Aur.* 995. *Aeschyl. Suppl.* 141. 151. *Choeph.* 235. 501), sondern auch in Prosa z. B. *Thucyd. V*, 16: *Διὸς υἱοῦ ἡμιτέον τὸ σπέρμα.* u. a.; s. *Georgi Vindiciae N. T. ab Ebraism.* p. 87 sqq. Bei den Griechen steht τὸ σπέρμα nur meistens in Beziehung auf einen einzelnen Sohn und Nachkommen; und wo von einer Mehrheit die Rede ist, findet sich auch wohl der Plural; so *Plato de Legg. l. IX* p. 853. c: . . . ἀλλ' ἀνθρωποὶ τε καὶ ἀνθρώπων σπέρμασι νομοτεθοῦμεν τανῦν. Doch zuweilen steht auch der Singular auf unbestimmtere Weise für Nachkommenschaft; so *Thucyd. l. l. Plato Timae. p. 1044. a*: . . . ἐξ ἧν πᾶσα ἡ πόλις ἐστὶ τανῦν ὑμῶν, περιλειφθέντος ποτὲ σπέρματος βραχέος. Allein mit Recht bemerken *Waldenaer*,

Böhm e, daß gleichwohl an unserer und an ähnlichen Stellen des N. T. dieser Gebrauch von σπέρμα nicht aus dem Klassischen abzuleiten sei, sondern aus dem alttestamentlichen Gebrauche, und zwar ist grade diese im N. T. so häufige Formel zunächst aus den Stellen der Genesis geflossen, wo dem Abraham die Verheißung des Heils für seine Nachkommenschaft erteilt ist, wo überall וְהָיָה לְךָ לְסֵמָךְ LXX σπέρμα gesetzt ist (Gen. 12, 7. 13, 15 sqq. 15, 5. u. a.)

1. Auf die hier befolgte Weise wird die Bedeutung des Verbi ἐπιλαµβάνεται und damit im Allgemeinen der Sinn des ganzen Verses gegenwärtig fast von allen Auslegern gefaßt. Ganz anders aber erklären es die älteren, welche es auf die Annahme der menschlichen Natur von Seiten Christi beziehen, daß er nicht Engel d. h. die Natur der Engel angenommen habe, sondern die des Saamens Abrahams. So schon alle Griechen. Chrysostomus: τί ἐστὶν ὁ φησιν; οὐκ ἀγγέλων φύσιν ἀνεδέξατο, ἀλλ' ἀνθρώπου. Theophylakt: οὐ γ. . . . ἀγγ. ἐπιλ. τουτέστιν οὐ τῆς τῶν ἀγγέλων φύσεως ἐδράξατο οὐδὲ ταύτην ἐφόρεσεν. Ebenso die Lateiner, z. B. Ambros. de Fide l. III. c. 11 u. a. Primasius (nach der Vulgata: nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit): nusquam i. e. nullo loco neque in terra angelicam creaturam assumsit, sed corpus humanum de semine Abrahæ assumsit. Auch der Syrische Uebersetzer hat es wahrscheinlich so genommen, obwohl seine Uebersetzung nicht ganz deutlich ist: non ex angelis sumsit (ܐܢܝܢ), sed e semine Abrahami sumsit. Ferner von späteren Auslegern Erasmus, Luther, Calvin, Beza, Batablus, Clarius, Zegerus, Gomarus, Owen, Gerhard, Calov, Seb. Schmidt, Brochmann, Wolf, Rambach u. a. — Veranlassung zu dieser Erklärung hat, außer daß hier im Vorhergehenden wie im Folgenden überhaupt von der Fleischwerdung des Sohnes Gottes die Rede ist, der Umstand gegeben, daß in der Griechischen Kirche das Verbum λαμβάνειν (wie ἀναλαμβάνειν) für

die Vereinigung der beiden Naturen in Christo im Gebrauch war, so daß die göttliche als die λαβοῦσα oder ἀναλαβοῦσα bezeichnet ward, die menschliche als die ληφθεῖσα, ἀναληφθεῖσα. Allein wenn nun auch in gleichem Sinne ἐπιλαμβάνειν gebraucht werden konnte, so doch sicher nicht ἐπιλαμβάνεσθαι als Medium mit dem Genitiv; und wenn wir auch davon absehen, so würde an und für sich die Formel überhaupt: den Saamen Abrahams oder die Engel annehmen, statt: deren Natur annehmen, höchst unnatürlich sein. Auch die Alten selbst scheinen es zum Theil gefühlt zu haben, daß diese Formel an sich nicht wohl jene Bedeutung haben könne. Sie nehmen denn an, daß es vom Verfasser so dargestellt werde, daß die Menschen mit ihrer Natur (durch ihre Sündhaftigkeit) sich von Gott und der göttlichen Natur fliehend abgewandt hätten, und daß nun der Sohn Gottes sie verfolge, einzuhohlen trachte und sie erreichend selbst annehme und zu sich herüberziehe. So schon Chrysostomus; eben so Dekenien. Theophylakt: οὐκ εἶπεν ἀνέλαβεν, ἀλλ' ἐπιλαμβάνεται, ἵνα δείξῃ, ὅτι φεύγουσαν τὴν φύσιν ἡμῶν καὶ μακρυνθεῖσαν ἐδίωξε καὶ φθάσας ἐπελάβετο αὐτῆς καὶ περιεπλάκη ἐνώσας ἑαυτῷ καὶ στήσας αὐτὴν τῆς ἀπ' αὐτοῦ φυγῆς. Schol. ap. Matth. So denn auch Primasius, Erasmus Annotatt., Justinian, a Lapide, Hammond. Wie gekünstelt und gezwungen indessen diese Erklärung der Worte ist, wenn dieselben dennoch den Sinn abgeben sollen, daß sie die Annahme der menschlichen Natur bezeichnen, bedarf keiner weitern Bemerkung. Auch würde für diesen Sinn das Präsens des Verbi nicht angemessen sein; was denn Manche sich auch hierfür durch die Annahme einer Beziehung auf die Zeugnisse der Schrift erklären: es findet sich nirgends in der Schrift, daß Christus die Natur der Engel angenommen habe oder habe annehmen sollen (so Erasmus, Calvin, a Lapide, Seb. Schmidt, Hammond, Wolf), während Beza u. a. sich mit der Annahme einer enallage temporis behelfen. — Aber auch in den Zusammenhang der Rede würde ein solcher Sinn ganz unpassend sein. De

in der vorhergehenden Periode eben das ausgesagt ist, daß Christus Blut und Fleisch gleich denen, die er heiligen sollte, angenommen habe, so kann sich daran mit γὰρ nicht wiederum derselbe Gedanke anschließen, daß er die menschliche Natur angenommen habe, sondern der Vers muß irgendwie ausdrücken, weshalb er es gethan habe. Und eben so, hätte der Verfasser den ersteren Gedanken hier aussprechen wollen, so hätte sich daran auch wieder das Folgende (V. 17) unmöglich mit ὅθεν anschließen können; denn es würde da so lauten: er sollte menschliche Natur annehmen; daher mußte er in Allem den Brüdern gleich gemacht werden = wie sie menschliche Natur annehmen. Wollte man hier auch, wie schon Dekumen. Theophyl., den Nachdruck auf κατὰ πέντα legen, nämlich so: weil er einmal menschliche Natur annahm, so mußte er den anderen Menschen auch in Allem gleich werden, so würde das höchstens nur dann passend sein, wenn jetzt weiter folgte: und so daher auch wie sie sterben, oder ähnlich; dagegen was hier folgt: ἵνα ἐλεήμων γένηται κ. τ. λ. ganz unpassend erscheinen würde. — Der Erste, welcher das Falsche dieser Erklärung eingesehen hat, ist Castellio, welcher opitulatur übersezt, was Beza als eine exorandam audaciam bezeichnet. — Darnach waren es die Katholischen Ausleger Ribera und Estius, welche die richtige Erklärung befolgten; ausführlicher und gründlicher wird dieselbe von Camero und Schlichting gerechtfertigt, so daß Grotius schon sie ohne weiteres befolgt. Grade der Gegensatz gegen ihn und gegen die Socinianer, welche überhaupt auf diese Weise erklären, ließ wohl manche andere Ausleger, besonders Lutherische, die ältere Auffassung mit größerer Hartnäckigkeit festhalten; s. oben. Doch konnte dieses bei der handgreiflichen Falschheit derselben nicht wieder allgemein werden, noch auch von langer Dauer. Für die andere Auffassung erklären sich Wittich, Braun, Alersloot, Limborch, Calmet, Bengel, Peirce, Cramer, Michaelis, Ernesti, (der schon in s. *Institut. interpret. N. T. p. 177. ed. 3 p. 201.* diese Erklärung — fälschlicher

Weise — als die auch von den alten Griechischen Exegeten einstimmig befolgte bezeichnet), Storr, und die neueren Ausleger fast einstimmig. — Unter den letzteren äußert nur Schulz sich über deren Richtigkeit zweifelhaft, und schlägt eine andere Erklärung vor, daß nämlich als Subjekt der Tod genommen werde oder der Engel des Todes: „denn freilich nicht Engel ergreift dieser, holt sie, aber die Nachkommen Abrahams ergreift er.“ Die Worte können das ohne Zweifel heißen, und auch in den Zusammenhang würde dieser Gedanke nicht unpassend sein. Aber es ist durchaus unwahrscheinlich, daß das Subjekt in diesem Verse ein anderes sein sollte, als in den vorhergehenden, da derselbe, der Sohn Gottes, auch in den folgenden hieran sich wieder eng anschließenden Versen (17 sq.) gleichfalls ohne weiteres Subjekt ist.

2. Diejenigen Theologen, welche den Vers auf die richtige Weise fassen, haben zum Theil denselben zum Beweise benutzt, daß die durch Christum bewirkte Erlösung sich nicht auch auf Engel erstrecke, nicht auf die guten — denn die seien der Erlösung nicht bedürftig — noch auf die bösen, denen überhaupt keine Erlösung und Wiederherstellung zu Theil werde; und dabei hat sich denn natürlich die Frage dargeboten, wie sich dazu Col. 1, 20 verhalte. Hier scheint nun allerdings, wenn wir uns an die Worte beider Schriftsteller halten, eine gewisse Differenz sich nicht in Abrede stellen zu lassen. Denn so streitig auch noch die Auffassung der letzteren Stelle ist, so glaube ich kann darüber kein Zweifel sein, daß τὰ ἐν οὐρανοῖς im Gegensatz gegen τὰ ἐν ᾧ ἡς von himmlischen Wesen und namentlich von den Engeln zu verstehen ist, wie der letztere Ausdruck von irdischen Wesen und namentlich von den Menschen. Und wenn auch das ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν wohl nicht ganz so viel ist als: Alles mit Gott versöhnen, sondern vielmehr genauer: Alles gleichsam zu Gott (oder vielleicht auch zu Christo) versöhnen, so daß dasselbe was bisher getrennt und in Disharmonie war, versöhnt und zu Ihm vereinigt, zu einem großen Reiche verbunden werde: so kann doch nach der Weise der Struktur namentlich wegen des sondernden εἰς . . . εἰς die Meinung auch nicht bloß die sein,

daß die Menschen durch Christum wieder mit den himmlischen Wesen versöhnt werden; sondern es liegt darin, daß auch für die himmlischen Wesen, diese für sich betrachtet und im Verhältnisse zu einander, ein ἀποκαταλλάσσεσθαι εἰς αὐτὸν durch Christum stattfindet; und so würde darnach allerdings auch für die himmlischen Wesen eine Wirkung der erlösenden Thätigkeit Christi, und zwar namentlich seines Kreuzestodes angedeutet sein, welche gar wohl als ein ἐπιλαμψάνεσθαι derselben hätte bezeichnet werden können. So findet also wie gesagt eine gewisse Differenz allerdings statt. Indessen glaube ich dennoch, daß der Verfasser des Hebräer-Briefes, wenn er zu näherer Erklärung seiner Behauptung veranlaßt worden wäre, auf dieselbe nicht grade in der ganzen Ausdehnung und Allgemeinheit, als worin er sie hier im Laufe seiner Argumentation hinstellt, würde bestanden haben, und daß er in dieser Beziehung mit dem Apostel Paulus nicht grade würde in Gegensatz getreten sein. Auch er würde wohl nicht geläugnet haben, daß die Erlösung Christi, obwohl unmittelbar und zunächst dem gefallenem Menschengeschlechte bestimmt, ihre Wirkung doch mittelbar auch auf die Wiederherstellung oder Befreiung und Mehrung der Harmonie in der Geisterwelt erstrecken werde. Aber bei dem ganzen Zwecke seines Briefes ward er nur darauf geführt, das Verhältniß des Werkes Christi zu den Jüdischen alttestamentlichen Institutionen in Beziehung auf die Menschheit oder vielmehr unmittelbar nur auf die Nachkommenschaft Abrahams zu betrachten. Und auch Paulus hat sich, seinen Gesichtskreis in dieser Beziehung über die Menschen hinaus zu dem Kreise der himmlischen Wesen zu erheben, in seinen Briefen nur in dieser einen Stelle bestimmen lassen, wo er dazu durch den Einfluß veranlaßt werden konnte, den die Leser auf die Bedeutung und Wirksamkeit der Engel für das Heil der Menschen zu legen geneigt sein mochten. Und auch hier hat er sich mit dieser kurzen Andeutung begnügt, daß die versöhnende Kraft des Erlösers ihre Wirksamkeit auch auf die himmlischen Wesen erstrecken werde. Und so werden auch wir jedenfalls wohl-

thyn, nach dem Beispiele des Apostels diesen Gegenstand nicht weiter zu verfolgen.

B. 17. Ueber den öfteren Gebrauch der Verbindungs-
partikel ὅθεν in unserm Briefe s. Thl. I. S. 335. Schon
Bengel bemerkt, daß dieselbe dagegen in den mit Pauli Na-
men bezeichneten Briefen niemals vorkomme. Daß sie sich
aber in der Paulinischen Rede vor dem Agrippa Act. 26, 19
findet, kann nicht in Betracht kommen, da, so groß auch
die Treue des Geschichtschreibers in der Wiedergebung dieser
Rede gewesen sein mag, sie sich doch nicht mit Sicherheit auch
für solche Partikeln annehmen läßt. An unserer Stelle knüpft
das ὅθεν (= δι' ἧν αἰτίαν B. 11) nicht bloß an den In-
halt des unmittelbar vorhergehenden Satzes an: weil es Abra-
hams Saame, also Menschen sind, denen er helfen sollte;
sondern dem Schriftsteller schwebt zugleich das mit vor, was
er früher ausgesprochen, daß diese seine Brüder, die durch
ihn geheiligt werden sollten, mit Blut und Fleisch bekleidete
Wesen sind. Denn ohne diese Voraussetzung würde in diesem
Folgesatze selbst: er mußte den Brüdern in Allem
gleich gemacht werden der Ausdruck zu allgemein und
unbestimmt lauten. Das ὁφείλεν hier ist nicht ganz das-
selbe was ἔδει Luc. 24, 26 (οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν
Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ;), was Gre-
tius, Ch. Fr. Schmid u. a. zur Erläuterung anziehen.
Letzteres will sagen: er mußte leiden u. s. w., weil es also
dem Rathschlusse Gottes gemäß war, als welcher in den pro-
phetischen Aussprüchen der Schrift niedergelegt ist, deren Er-
füllung nicht ausbleiben kann; wie denn grade in dieser Be-
ziehung δεῖ im N. T. oft vorkommt (vergl. noch z. B. Matth.
16, 21. 17, 10. 24, 6. 26, 54. Marc. 8, 31. 9, 11. 13,
7. 10. Luc. 9, 22. 17, 25. 21, 9. 22, 37. 24, 7. 44.
46. u. a.). Das ὁφείλεν bezeichnet eigentlich eine Ver-

pflichtung, eine morallische Nothwendigkeit, welche hier begründet ist in den stattfindenden Verhältnissen und dem beabsichtigten Zwecke. Vergl. Kap. 5, 3: καὶ δι' αὐτὴν ὀφείλει καὶ περὶ ἑαυτοῦ προσφέρειν περὶ ἁμαρτιῶν. 5, 12: ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον. — Ὀφείλεν ὁμοιωθῆναι, eigentlich: er mußte gleich gemacht sein oder werden, zeigt sowohl das an, daß dieses, daß er den Brüdern gleich gemacht ward, in einer früheren Zeit, die schon als vergangen konnte betrachtet werden, geschah, als auch, daß er sich bis dahin in einem anderen Zustande befand. Die ἀδελφοὶ sind nach dem Bisherigen wieder die anderen Menschen, welche durch Ihn geheiligt und zu Söhnen Gottes gemacht werden sollten. Zu ὁμοιωθῆναι vergl. Act. 14, 11: οἱ θεοὶ ὁμοιωθέντες ἀνθρώποις κατέβησαν πρὸς ἡμᾶς. — Das κατὰ πάντα (für den Ausdruck vergl. Artemidor. I, 14: παῖδα αὐτῷ γεννήσεσθαι ὅμοιον κατὰ πάντα) ist hier, wie so häufig in ähnlichen Verbindungen, nicht absolute zu fassen, — eine bestimmte Verschiedenheit in der Gleichheit ist ausdrücklich Kap. 4, 15 durch das χωρὶς ἁμαρτίας angegeben — sondern auf das Gebiet zu beschränken, welches dem Verfasser nach dem näheren und entfernteren Zusammenhange vor Augen steht; und darnach ist gemeint, daß er wahre menschliche Natur mit uns theilte und einen Leib mit Fleisch und Blut anzog, wodurch er gleich anderen Menschen äußeren Eindrücken und Versuchungen mancherlei Art, den Leiden und dem Tode unterworfen war. Chrysostomus: τί ἐστι κατὰ πάντα; ἐτέχθη φησὶν, ἐτράφη, ἠῴκηθη, ἔπαθε πάντα ἅπερ ἔχον, τέλος ἀπέθανε. Wenn Capide, Galov, Calmet bemerken, daß außer der Sünde auch die Krankheit auszunehmen sei, als dergleichen Christus eben so wenig wie Adam vor dem Falle gehabt habe, so läßt sich sehr zweifeln, ob der Verfasser daran über-

all gedacht habe; doch ist wohl so viel richtig, daß sich bei dem Erlöser nicht leicht eine aus der inneren Beschaffenheit seines Leibes hervorgegangene Krankheit denken läßt, wenn gleich von außen her verursachte Verletzungen.

Ἰνα ἐλεῆμων γένηται κ. πιστὸς ἀρχιερεὺς κ. τ. λ. In diesen Worten wird nun näher angegeben, weßhalb der Sohn Gottes, um dem Saamen Abrahams zu helfen, demselben in Allem gleich werden mußte. Er sollte dadurch desto geeigneter werden, das Amt und Geschäft, das er nach dem Rathschlusse Gottes für die Menschen verwalten sollte, auf die erforderliche Weise zu verwalten. Dieses Amt wird hier bezeichnet als das des Hohenpriesters bei Gott, nämlich für sein Volk. Diese Bezeichnung, welche, wie in unserm Briefe das Meiste in der formellen Darstellung Christi und seiner heilbringenden Thätigkeit für die Menschheit, aus dem Jüdischen Kultus entlehnt ist, gemäß dem Zwecke des Sendschreibens und den Bedürfnissen seiner ersten Leser, kommt hier zum ersten Male vor, und lehrt gleich wieder Kap. 3, 1. Die weitere Ausführung, wie Christus wahrhaft als Hohenpriester zu betrachten sei, wie er in der neuen Ordnung nicht bloß dasselbige leiste, was in der alten Oekonomie der Levitische Hohenpriester, sondern über diese, was seine Würde und Wirksamkeit betreffe, unendlich erhaben sei, folgt später (von Kap. 4, 14 an) ^{a)}. Schon

^{a)} Vergl. C. Ch. Tittmann Progr. de ratione sacerdotis in ep. ad Hebraeos, in f. Opusc. theol. p. 211 sqq. 1. I. Griesbach de imaginibus Iudaicis, quibus auctor ep. ad Hebr. in describenda Messiae provincia usus est, 2 Programme 1791. 92, abgedruckt in den Commentatt. theolog. a Velthusen. cet. edit. vol. II u. in Griesb. Opusc. ed. Gabler vol. II p. 426—455. I. F. Winzer de sacerdotis

Hier scheint eigentlich der Verfasser auf diese vergleichende Darstellung hinzulernen. Er läßt nur vorher noch einige dringende Warnungen und Ermahnungen an seine Leser, an Christo festzuhalten, ergehen, worin eine dem Zwecke des Briefes allerdings sehr zusagende, aber nach der Stellung und Ausführung doch mehr gelegentliche Vergleichung des Sohnes Gottes mit Mose, dem Vermittler des alten Bundes, eingeflochten ist. Daß der Verfasser in diesen dazwischenliegenden Abschnitten die hier zuerst geschehene Erwähnung des Hoherpriesterthumes Christi nicht aus den Augen verlohren hat, und daß seiner Absicht nach diese Erwähnung hier nicht eine mehr zufällige beiläufige ist, zeigt auch die Weise, wie er Kap. 4, 14 diesen Begriff wieder aufnimmt, wo das οὖν (ἐκhortes οὖν ἀρχιερέα κ. τ. λ.), obwohl als Verbindungspartikel dort immer unpassend, sich nur eben daher einigermaßen erklärt, daß er auf jene erstere Erwähnung, wo er sich schon zur näheren Betrachtung des Gegenstandes anschickte, zurückblickt. An unserer Stelle selbst übrigens zeigt das γέννηται wenigstens so viel an, daß der hohepriesterliche Charakter des Sohnes Gottes hier nicht als ein solcher gemeint ist, welcher ihm von jeher, auch schon vor der Fleischwerdung, bewohnte. Weniger klar tritt hervor, von wo an er dieses Amt übernommen habe; und so ist auch unter den Auslegern streitig, ob er dasselbe nach der Darstellung unseres Briefes schon während seines Wandeln auf Erden inne gehabt und verwaltet, oder es erst seit seiner Rückkehr in den Himmel übernommen habe. Das Erstere behauptet namentlich Winzer^{a)},

officio quod Christo tribuitur in ep. ad Hebr. 3 Programme Leipz. 1825 sq. de Wette a. a. O. S. 21 sqq.

a) *Commentat. I. p. VI sq.*, gegen Griesbach (*Opusc. p. 436 sq.*), Schulz (*S. 83 sq.*) u. a.

aber mit Unrecht. Am deutlichsten ist es Kap. 8, 4 ausgesprochen, daß Jesus das hohepriesterliche Amt nicht auf Erden verwalte noch verwalten konnte, daß dort für ihn kein Platz dazu gewesen sei, da dort die Priester vom Stamme Levi, dem er nicht angehörte, fungirten: εἰ μὲν οὖν ἦν ἐπὶ γῆς, οὐδ' ἂν ἦν ἱερεὺς, ὄντων [τῶν ἱερέων] τῶν προσφερόντων κατὰ τὸν νόμον τὰ δῶρα. Nicht minder ist es aus Kap. 5, 9 sq. (καὶ τελειωθείς ἐγένετο πᾶσι τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἷτιος σωτηρίας αἰωνίου, προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.) 6, 19 sq. (. . . τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰησοῦς, κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ ἀρχιερεὺς γινόμενος εἰς τὸν αἰῶνα.) 7, 26 (. . . . ἀρχιερεὺς . . . κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γινόμενος.) deutlich, daß nach der Anschauungsweise und Darstellung unseres Briefes Jesus diesen hohenpriesterlichen Charakter erst mit seiner Entfernung von der Erde empfangen und erst seitdem als Hohepriester fungirt hat, nämlich durch fortwährende Vertretung der Menschen bei Gott, zu dessen Rechten er sitzt, ohne alle Unterbrechung durch den Tod (vergl. 7, 24 sq. 9, 24). Aber auf der anderen Seite schildert unser Brief die Rückkehr des Sohnes Gottes zum himmlischen Vater als den Eingang desselben in das wahre Heiligthum, dem er als Hohepriester vorsteht, und betrachtet diesen Eingang als Antitypus für den alljährlichen Eingang des Levitischen Hohenpriesters in das Allerheiligste des Tempels am großen Versöhnungsfeste, und den vorhergegangenen Tod Christi als Antitypus für dasjenige Opfer, mit dessen Blute eben der Hohepriester an jenem Tage in das Allerheiligste hineingehen mußte, und wie dieses zur Sühnung der Sünden der Menschen dargebracht (vergl. Kap. 7, 27. 8, 3. 9, 11—14. 24—28. 10, 12. 14); so

daß demnach schon diese Darbringung des eigenen Leibes und der Eintritt in das himmlische Heiligthum mit dem eigenen Blute einen hohenpriesterlichen Charakter an sich trägt. Der Schriftsteller scheint indessen dieses nur als wie die Inauguration des Herrn zu der Würde des Hohenpriesters betrachtet zu haben, so daß diese Würde selbst doch erst beginnt mit dem Momente, wo er sich gesetzt hat zur Rechten Gottes, gemäß der Auffoderung des himmlischen Vaters in jenem prophetischen Liede (Ps. 110, 1), welches zugleich (B. 4) die Hinweisung auf den Eidschwur Gottes enthält, wodurch derselbe den Herrn zum Priester für immer nach der Weise des Melchisedek eingesetzt hat; vergl. unter andern Kap. 8, 1: τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Aus diesen Bemerkungen ergibt sich denn auch für unsere Stelle, daß es nicht im Sinne unseres Briefes ist, wenn hier, daß Christus sich barmherzig beweiße und als treuen Hohenpriester bei Gott zur Sühnung der Sünden des Volkes, von manchen Auslegern, wie schon von Chrysost. De kum. Theophyl. und eben so den meisten späteren, ausschließlich oder vorzugsweise auf die Darbringung seines Leibes zum Sühnopfer bezogen wird. Allerdings darf dieses keineswegs ausgeschlossen werden; aber das bemerkt Schlichting z. d. St. mit Recht, praecipuam muneris ejus sacerdotalis functionem in coelis peragi, non vero in morte peractam esse, in qua prae-paratio tantum quaedam ad eam fuit. Und mit Recht bemerkt auch Michaelis ad Peirc., daß unsere Stelle selbst grade auf dieses Verhältniß hinführt. Denn es wird hier in dem *ἵνα γένηται* κ. τ. λ. das *εἶναι ἐλεήμονα* κ. πιστόν ἀρχιερέα κ. τ. λ. bezeichnet als die Folge von dem *κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι*; dieses aber ist nach dem Vorhergehenden (B. 10. 14) ohne Zweifel ganz besonders

darauf mitzubeziehen, daß er gleich den Brüdern den Leiden und dem Tode unterworfen ward. Daher denn das als Ziel und Folge davon bezeichnete *ἵνα ἐλεῆμ. γέν. κ. τ. λ.* sich nicht vorzugsweise auf eine Beschaffenheit beziehen kann, welche er durch die Uebernahme des Todes selbst schon bewies, und eben so das *εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τ. ἁμαρτ. τ. λ.* nicht auf eine Veröhnung, welche er durch Erleidung des Todes schon ganz abgemacht hätte. Dasselbe bestätigt sich denn ganz deutlich auch durch das gleich Folgende, B. 18; denn dort ist in dem *πέπονθεν* doch das Todesleiden sicher mit begriffen zu denken; nach der Weise aber, wie sich der Vers mit *γὰρ* eng an das Vorhergehende anschließt, ist bei dem *βοηθῆσαι* an eine Hülfe zu denken, welche grade durch das *ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ* geleistet wird, wo denn aber dieses Letztere sich nicht auf eine Sühnung der Sünden beziehen kann, welche schon durch das Erdulden dieses Leidens an sich vollendet war, sondern auf eine fortgehende Wirksamkeit, zu welcher diese Uebernahme der Leiden ganz besonders befähigte. Nur das läßt sich nach Vergleichung der anderen Stellen des Briefes behaupten, daß dieses Todesleiden schon mit zu der auf die Sündensühnung gerichteten Wirksamkeit gehört. Dazu ist freilich auch die ganze vorhergegangene Thätigkeit des Erlösers bei seinem Wandeln auf Erden, ja sein ganzes Leben gleichfalls zu rechnen. Doch wird diese Seite grade in unserm Briefe nicht besonders hervorgehoben, wie denn der unmittelbare Zweck desselben dazu keine Veranlassung gab. — Zur Erklärung des Einzelnen in unserer Stelle bemerke ich noch Folgendes. Zuvörderst *τὰ πρὸς τὸν θεόν*, wo natürlich das *τὰ* Akkusativ, ist eine adverbiale Redeweise: „in Beziehung auf das Verhältniß zu Gott und auf die Angelegenheiten bei Gott,“ welche sich in ganz ähnlicher Verbindung auch bei Griechen findet. *Xeno-*

phon. de Rep. Laced. 13, 11: . . . βασιλεῖ οὐδὲν ἄλλο ἔργον καταλείπεται . . . ἢ ἱερεῖ μὲν τὰ πρὸς τοὺς Θεοὺς εἶναι, στρατηγῷ δὲ τὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους. Aristotel. de Rep. V, 11: τὰ πρὸς τοὺς Θεοὺς φαίνεσθαι ἀεὶ σπουδάζοντα διαφερόντως. Lucian. pro imagin. 8: τὸ βιβλίον . . . ὥσπερ νῦν σοι διάκειται οὐ μᾶλα εὐσεβῶς οὐδὲ δόσιως τὰ πρὸς τοὺς Θεοὺς. Isocrat. ad Demonic. p. 4: πρῶτον μὲν οὖν εὐσέβει τὰ πρὸς τοὺς Θεοὺς, μὴ μόνον θύων, ἀλλὰ κ. τ. λ. Sophocl. Philoct. 1441: εὐσεβεῖν τὰ πρὸς Θεοὺς. Joseph. Ant. IX, 11. 2: οὗτος ὁ βασιλεὺς . . . εὐσεβῆς μὲν τὰ πρὸς τὸν Θεόν, δίκαιος δὲ πρὸς ἀνθρώπους ὑπῆρξεν. (Noch andere Beispiele, wo τὰ πρὸς τοὺς Θεοὺς, nur substantivisch, steht zur Bezeichnung der religiösen Angelegenheiten, s. bei Wetst. z. d. St. Elsner u. Rypke z. Kap. 5, 1). Eben so LXX Exod. 18, 19: γίνου σὺ τῷ λαῷ τὰ πρὸς τὸν Θεόν. Im N. T. Rom. 15, 17: ἔχω οὖν καύχησιν ἐν Χρ. I. τὰ πρὸς τὸν Θεόν. Hebr. 5, 1: πᾶς .. ἀρχιερεὺς . . . ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς τὸν Θεόν. Auch an unserer Stelle ist es nicht, wie Klee will, auf πιστός zu beziehen, sondern mit ἀρχιερεὺς zusammenzunehmen, und bezeichnet bloß das Gebiet, worauf sich die hochpriesterliche Thätigkeit beziehe. — Das Epitheton πιστός selbst wird hier von einigen Auslegern (namentlich Carpzow, Paulus; schon a Capide führt es als mögliche Erklärung an) gefaßt: zuverlässig in Beziehung auf Andere, dem man traut und trauen kann. Dieser Begriff würde allerdings hier passend sein, sofern durch die Theilnahme Christi an der menschlichen Natur, an deren Schwachheit und Leiden, grade das bewirkt werden konnte, daß die Menschen zu ihm als einem Bruder desto größeres Vertrauen hegten, daß er ihnen wie helfen könne so auch werde helfen wollen. Allein nach dem Sprachgebrauche könnte

das Wort doch nicht heißen (wie Kuinöl angibt): cui fides habetur, zu dem man Vertrauen hegt, sondern: cui fides habenda, dem zu glauben und zu trauen ist. So deutlich auch nach dem Zusammenhange in der von Carpzow beigebrachten Stelle *Philo Q. rer. divin. haer.* S. 18 p. 493 E: . . . ἀπιστῆσαι γενέσει τῇ πάντα ἐξ ἐαυτῆς ἀπίστω, μόνῳ δὲ πιστεῦσαι θεῷ τῷ καὶ πρὸς ἀλήθειαν μόνῳ πιστῷ, μεγάλης καὶ ὀλυμπίου διανοίας ἔργον ἐστίν. Eben so *Id. de Sacrif. Ab. et Cain.* S. 28 p. 146: τοῦ . . . πιστευθῆναι χάριν ἀπιστούμενοι καταφεύγομεν ἐφ' ὅρκον ἀνθρώποι. ὁ δὲ θεὸς καὶ λέγων πιστὸς ἐστίν. Und in Verbindungen wie *Sophocl. Trachin.* 77: μαντεῖα πιστά. 1 Tim. 1, 15: πιστὸς ὁ λόγος. 1 Macc. 14, 41: προφήτην πιστόν. u. a. Darnach würde es hier doch nicht etwa sein können: ein Hoherpriester, der Vertrauen erregt, sondern: dem Vertrauen und Glauben zu schenken ist, vertrauenswerth. Was denn freilich von dem Begriffe des Treuen nicht verschieden wäre, worin das Wort am gebräuchlichsten ist, und auch im N. T., wo nicht die aktive Bedeutung: Glauben habend, gläubig, stattfindet, gewöhnlich vorkommt. Auch hier ist es vom Schriftsteller wohl sicher nicht anders gemeint, wie sich aus Kap 3, 2 erschen läßt, wo diese Eigenschaft des neuteamentlichen Hohenpriesters wieder angenommen ist, und wo das Wort nur in diesem Sinne gemeint sein kann. So wird es daher auch an unserer Stelle von den meisten Auslegern genommen; und es ist dieser Begriff hier auch hinter ἐλεῆμων ganz passend. Dieses ἐλεῆμων ist hier zwar nicht, wie Cramer, Ch. Fr. Schmid, Storr u. a. wollen, eben so wie πιστὸς als Epitheton zu ἀρχιερεὺς zu fassen, sondern grammatisch für sich zu nehmen; darauf führt die Stellung der Worte, das Dazwischentreten des γένηται, und so faßt es deutlich schon die Pe-

ſchit o, (auch die Vulgata), ſo wie Detumen. Luther, Grotius, Schulz, Böhme, Klee u. a. Aber dem Begriffe nach haben wir es mit dem π. ἀρχ. ſo in Verbindung zu ſetzen: auf daß er ἐλ. würde und eben dadurch ein πιστὸς ἀρχ. Calvin: ut misericors esset [ſiere!] ideoque fidelis. nam in sacerdote, cujus partes sunt iram dei placare, opitulari miseris, erigere lapsos, sublevare laborantes, miseria inprimis requiritur, quam in nobis generat communis sensus. rarum enim est, ut tangantur aliorum aerumnis, qui perpetuo beati fuerunt. Treffend aber fügt derſelbe Ausleger hinzu: Non quod experimentis necesse habuerit filius dei formari ad misericordiae affectum, sed quia non aliter persuaderi nobis posset, ipsum esse clementem et propensum ad nos juvandos, nisi exercitatus fuisset in nostris miseriis; hoc enim ut alia nobis datum est. Denn allerdings kann es nicht als ein Satz mit absoluter Wahrheit betrachtet werden, daß es für den Sohn Gottes, damit er Mitleiden mit unserer Schwachheit bekäme und eben dadurch geeignet würde sich derſelben anzunehmen, bedurfte ſelbſt die Schwachheit der menſchlichen Natur an ſich erfahren zu haben. Aber für uns Menſchen muß es außerordentlich tröstlich, beruhigend, Vertrauen einflößend ſein, daß derjenige, welcher zur Rechten der göttlichen Majestät ſißet als unſer Hoherpriester, ſelbſt die Verhältniſſe erfahren und durchlebt hat, in welchen wir uns ſo von Schwachheit umgeben und in ſolchem Grade hülfsbedürftig fühlen. Und ſo iſt es die erhabenſte und rührendſte göttliche Herablaſſung, welche ſich in der Fleiſchwerdung des Sohnes Gottes, auch von dieſem Geſichtspunkte aus betrachtet, zu erkennen gibt. — Die letzten Worte dieſes Verſes: εἰς τὸ ἰλασθεῖν τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ laſſen ſich auf den ganzen Satz ἵνα ἐλεῇ. γεν. κ. τ. λ. beziehen, oder ſich

nur eng an πιστὸς ἀρχιερ. anschließen, gleichsam wie nähere Erklärung des τὰ πρὸς τ. Θεόν. Der Ausdruck selbst: ἰλάσκονται αἱ ἁμαρτίαι ist sonst nicht eben gebräuchlich. Das Verbum ἰλάσκομαι wie ἰάομαι, wird bei den Griechen meistens als Medium mit aktiver Bedeutung gebraucht (ἰλ. τινα ihn versöhnen, placare), namentlich die Gottheit z. B. durch Opfer, so *Il. β. 550. Hesiod. Op. 336. Xenoph. Cyrop. III, 3, 11. Oecon. 5, 20. Plut. Thes. 20. Joseph. Ant. VI, 6, 5. u. a., s. Stephan.*); als Passivum: ἰλάσκομαι τινι ich werde versöhnt, versöhne mich mit einem, bin ihm gnädig; so vielleicht überhaupt nur in der Form ἰλαθι oder ἰληθι, sis propitius (*Theocrit. Id. 15, 143. Callimach. in Cerer. 139*). Aber so findet er sich LXX: ἰλάσκεται ὁ Θεός τινι (2 Reg. 5, 18. vergl. Luc. 18, 13, welches außer unserer Stelle die einzige im N. T. ist, wo das Verbum vorkommt), oder ταῖς ἁμαρτίαις (*Ps. 25, 11. 77, 38. 79, 9*). Indessen ist LXX auf dieselbe Weise, wie hier das Simplex, das Compositum ἐξιλάσκομαι gebraucht, theils als Medium (*Sirac. 28, 5: τίς ἐξιλάσεται τὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ; 3, 4. Dan. 9, 24 Theod.*); theils als Passivum, wie 1 Sam. 3, 14: ἐξιλασθήσεται ἀδικία οἴκου Ἠλὶ. Und auch das Simplex selbst *Ps. 65, 4: τὰς ἀσεβείας ἡμῶν σὺ ἰλάσῃ*, wo jedoch die Lesart nicht sicher ist, indem andere Ausgaben und Handschriften ταῖς ἀσεβείαις haben. — Ueber τὸ ὦ λα οὖ, welches sich in derselben Beziehung auch Kap. 13, 12 findet, s. das S. 348 über σπέρμα Ἀβραάμ. B. 16 Bemerkte. Wie dieser Ausdruck, wird auch der unsrige von manchen Auslegern entweder als Bezeichnung der ganzen Menschheit gefaßt (*Dor sch eus, Seb. Schmidt, Wittich, Bengel, Cramer, Klee*), oder von dem wahren Volke Gottes, den Gläubigen, den Bekennern Christi genommen (so noch *Böhme, Ruinöl u. a.*).

Richtig faßt es schon Theophylakt mit Berufung auf Matth. 1, 21; wozu Luc. 1, 68. 77. 2, 10 hinzugefügt werden können.

B. 18 bildet den Schluß dieser Betrachtung über die Nothwendigkeit der Fleischwerdung und des Leidens des Sohnes Gottes. Hier wird von manchen Auslegern ἐν ᾧ als bloß die Stelle einer Conjunction vertretend betrachtet: darum daß, weil, oder: indem, wie fern; und zwar in Beziehung auf den ganzen Vordersatz; so Erasmus, Schlichting, a Lapide, Limborch, Bengel, Storr, Heinrichs, Schulz, Böhme, Ruinöl, Klee. Es würde dann sein: eben deshalb weil er selbst durch Leiden und Versuchungen hindurchgegangen ist, kann er auch Andern in solchen helfen. Doch zweifle ich, ob die Sprache, auch die neutestamentliche, diese Auffassung erlaubt. Wenigstens die dafür angeführten Stellen Kap. 6, 17. Rom. 2, 1. 8, 3 sind wohl nicht passend, wenigstens nicht beweisend ^{a)}. Auch der Sinn und Zusammenhang fodert eine solche Auffassung des ἐν ᾧ keineswegs, sondern scheint vielmehr zu gewinnen, wenn wir die Präposition als durch das Verbum des Satzes regiert betrachten. Dieses kann aber hier auf mehrfache Weise geschehen; und dabei kommt es mit darauf an, wie wir das Verhältniß von πέπονθε und πειρασθεὶς zu einander fassen. Gewöhnlich faßt man dies so, als seien es zwei für den Sinn koordinirte Verba des relativen Satzes. Da könnten wir die Präposition ἐν betrachten entweder als durch diese Verba des relativen Satzes regiert, natürlich nicht sowohl durch das verbum finitum πέπονθεν, sondern durch das im Particip stehende πειρασθεὶς, wo denn

a) Noch weniger kann es quando sein (= ἐν ᾧ χρόνῳ), wie Wittich will.

bei dem τοῖς πειραζομένοις dieselbe Präposition mit dem dem ᾧ entsprechenden Demonstrativ zu suppliren wäre, also = ἐν ᾧ γὰρ πειρασθεὶς αὐτὸς πέπονθε, δύναται τοῖς ἐν τῷ αὐτῷ πειραζομένοις βοηθῆσαι, er kann den Brüdern Hülfe gewähren, die von denselbigen Versuchungen betroffen werden, in welchen er sich befunden und gelitten hat. Es wäre dabei aber auch möglich, daß die Präposition zunächst durch die Rücksicht auf das dem Schriftsteller schon beim Beginne des Satzes vorschwebende Verbum βοηθῆσαι herbeigeführt wäre, so daß eine Attraktion stattfände, welche sich — mit Casaubonus und Balckenaer — so auflösen ließe: ἐν τούτῳ γὰρ, ὃ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς, δύναται βοηθῆσαι τοῖς πειραζομένοις (scil. ἐν αὐτῷ). Der Sinn wird nicht wesentlich geändert; die letztere Fassung würde aber deshalb wahrscheinlicher sein, weil wenn der Schriftsteller die Präposition in Beziehung auf πειρασθεὶς gesetzt hätte, er dann wohl nicht so leicht dieses von demselben durch πέπονθεν würde getrennt haben. Es läßt sich aber auch so fassen, daß zu dem relativen Satze bloß das eine Verbum, πέπονθε, gehört, nicht aber das Particip πειρασθεὶς, und daß dann in Beziehung auf dieses vermittelt einer Attraktion die Präposition gesetzt wäre. So Chr. Fr. Schmid: quum enim ipse tentatus sit per ea quae perpassus est cet. Und diese Fassung scheint mir jetzt grammatisch die einfachste zu sein und den Vorzug zu verdienen: „denn in dem was er gelitten selbst versucht kann er den Brüdern in den über sie verhängten Versuchungen helfen.“ Die Attraktion ist ähnlich wie z. B. Kap. 5, 8: ἔμαθεν ἀπ’ ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, nur daß dort das Verbum des Hauptsatzes, wodurch die Präposition des relativen Satzes herbeigeführt ist, voransieht. — Das Verbum πάσχειν steht in unserm Briefe Kap. 9, 26. 13, 12 ganz speciell in Beziehung auf das

Erleiden des Todes, wie eben so auch an anderen Stellen des N. T. (vergl. besonders Luc. 22, 15. Act. 1, 3. 3, 18. 17, 3. 1 Petr. 3, 18. 4, 1) ^{a)}. An unserer Stelle indessen, (so wie Kap. 5, 8) ist das Wort nicht hierauf zu beschränken, sondern umfaßt zugleich mit alle anderweitigen Leiden, welche über den Erlöser während seines Wandels auf Erden auch schon vor diesem letzten verhängt wurden, und zwar nicht bloß körperliche Schmerzen und äußerliches Ungemach verschiedener Art, sondern auch Schmerzen und Bedrängnisse der Seele, wie z. B. zu Gethsemane. Auch solchen war die menschliche Seele Christi unterworfen, und sie alle waren auch für ihn wie für uns πειρασμοί, Gegenstände durch welche er versucht und sein Glaube geprüft ward und welche Reizungen zur Sünde darboten; denn das liegt in dem πειράζεσθαι. Aber auf ihn konnten diese Lockungen, mochten sie in irgend welchen bloß äußerlichen Umständen oder in Seelenleiden bestehen, nicht solchergestalt wirken, daß er ihnen unterlegen hätte und dadurch auch nur eine Spur von Sünde hervorgerufen wäre. Vergl. Kap. 4, 15: πεπειρασμένον . . . κατὰ πάντα καὶ ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας. — Die πειραζόμενοι sind die Brüder des Sohnes Gottes gemeint, die hiernieden fort und fort mannigfaltigen Versuchungen ausgesetzt sind, gegen welche sie eines anderweitigen Beistandes bedürfen, der ihnen denn zu Theil wird von dem, zu den sie sich bekennen und an den sie um so eher vertrauensvoll sich wenden werden, weil sie wissen, daß er

a) Beim Paulus findet sich dieses Verbum überhaupt nicht oft, und niemals in Beziehung auf das Leiden Christi gebraucht. — Entschieden falsch ist aber die Uebersetzung des Erasmus wornach er es auch Annotatt. u. Paraph. erklärt: quod ipsi contigit tentatum esse.

selbst einst durch ähnliche Versuchungen hindurchgegangen ist, und daher geneigt sein wird, sich der Bedrängten erbarmungsvoll anzunehmen. Das *δύναται βοηθῆσαι* fassen einige Ausleger so, als ob Christus sich durch sein Leiden, nämlich besonders seinen Tod, erst förmlich das Recht und die Macht erworben habe, denen, die an ihn sich anschließen, hülfreich zu sein, namentlich eben indem er die Kraft seines stellvertretenden Leidens ihnen zu Gute kommen läßt. Doch läßt schon die Vergleichung von Kap. 4, 15: . . . ἀρχιερεῖα . . . δυνάμενον συμπαθεῖν ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα κ. τ. λ. uns nicht zweifeln, daß es nur so gemeint ist, daß er helfen könne, weil er desto eher dazu bereitwillig sein werde, wiesern auch er selbst die Versuchungen der Brüder erfahren habe. So fassen es auch die meisten Ausleger, schon Chrysost., Dekumen., Theophyl.; eben so z. B. Calvin, Schlichting, Grotius, Gerhard, Hammond, Braun, Bengel, Storr und die neueren überhaupt. Schol. cod. A. Matth.: *δύναται*] τουτέστι προθυμότερον ὀρέξει χεῖρα τοῖς πειραζομένοις (so weit nach Dekumen., u. ähnl. Chrysost.). συγκαταβάσεως δὲ ὁ λόγος πρὸς τὸ νηπιῶδες τῶν ἀκούοντων. Vergl. auch oben S. 365.

IV. Kap. 3, 1—6.

¹ Ὁθεν, ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερεῖα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν, Ἰησοῦν, ² πιστὸν ὄντα τῷ

¹ Daher, meine heiligen Brüder, die ihr der himmlischen Berufung theilhaftig seid, sehet an den Abgesandten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, Jesum, ² welcher

ποιήσαντι αὐτόν, ὡς καὶ
Μωυσῆς, ἐν ὅλῳ τῷ οἴ-
κῳ αὐτοῦ. ³ Πλείονος γὰρ
οὗτος δόξης παρὰ Μωυ-
σῆν ἡξίωται, καθ' ὅσον
πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ
οἴκου ὁ κατασκευάσας αὐ-
τόν. ⁴ πᾶς γὰρ οἶκος κα-
τασκευάζεται ὑπὸ τινος,
ὁ δὲ πάντα κατασκευά-
σας, θεός. ⁵ καὶ Μωυσῆς
μὲν πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴ-
κῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων εἰς
μαρτύριον τῶν λαληθη-
σομένων, ⁶ Χριστὸς δὲ
ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον
αὐτοῦ. οὗ οἶκος ἐσμεν
ἡμεῖς, εἰς ἅπαντες τὴν παρῶν
αἰῶνα καὶ τὸ καύχημα τῆς
ἐλπίδος μέχρι τέλους βε-
βαίαν κατέσχωμεν.

treu ist seinem Schöpfer, wie
auch Mose, in seinem ganzen
Hause. ³ Denn einer größeren
Herrlichkeit ist dieser vor dem
Mose werth geachtet, sofern
größere Ehre wie das Haus
der hat welcher es bereitet.
⁴ Denn jegliches Haus wird
von jemanden bereitet; der
aber Alles bereitet, ist Gott.
⁵ Mose nun war treu in sei-
nem ganzen Hause wie ein
Diener zur Bezeugung dessen
was da sollte geredet werden;
⁶ Christus aber wie ein Sohn
über sein Haus. Und dessen
Haus sind wir, wenn wir an-
ders die Zuversicht und das
freudige Bekenntniß der Hoff-
nung bis ans Ende fest behal-
ten.

Wie am Anfange des 2ten Kapitels, am Schlusse der
Vergleichung Christi mit den Engeln, so läßt der Verfasser
auch hier auf die vorhergegangene dogmatische Ausführung
über die Menschwerdung und das Leiden des Sohnes Got-
tes, der zum Herrn über die neue Ordnung der Dinge be-
stimmt war, eine Ermahnung an die Leser folgen zum unver-
rückten Festhalten der Hoffnung, zu der sie sich bekannt hat-
ten, auch unter allen Widerwärtigkeiten und Versuchungen,
mit denen sie zu kämpfen hatten. Er knüpft diese Ermah-
nung an die unmittelbar vorhergehende Darstellung Christi

als eines Hohenpriesters, der geeignet sei denen, die sich in Versuchung befinden, beizustehen. Indem er ihn aber dabei nochmals, wie schon 2, 17, von Seiten seiner Treue bezeichnet, mit einem Epitheton, welches die Schrift auch dem menschlichen Vermittler des alten Bundes beilegt, so wird dieses als Uebergang zu einer anderweitigen dogmatischen Betrachtung benutzt, worin Christus mit Mose verglichen, und bemerklich gemacht wird, wie viel an Herrlichkeit und Ehre bei Gott er vor diesem voraus habe; was denn um so mehr zur Ermunterung dienen mußte, in Nöthen und Bedrängnissen vertrauensvoll den Blick auf ihn zu richten. Es ist daher diese Vergleichung, worin das Verhältniß Christi und Mose's zu einander dargestellt wird, wie das eines Sohnes vom Hause zum Diener des Hauses, für den ganzen Zweck des Briefes sehr angemessen, und auch geeignet, hier der Ermahnung einen größeren Nachdruck zu geben. Unverkennbar ist sie auch mit einer gewissen Kunst und Absichtlichkeit hier aufgenommen. Aber gleichwohl erscheint für den ganzen Gang der Rede, wie schon S. 359 bemerkt, diese Vergleichung hier nur wie gelegentlich aufgenommen; sie ist auch nur ganz kurz angedeutet und in die Ermahnung verflochten, zu welcher die Rede schon im 6ten Verse überbiegt, während sie von V. 7 an wieder ganz einen paränetischen Charakter annimmt. Es erklärt sich aber auch grade aus der Beschaffenheit, den Vorurtheilen und Bedürfnissen der ersten Leser, daß es dem Verfasser weniger am Herzen lag, darzuthun, daß Mose dem Sohne Gottes an Ehre nachstehe, als den Erlöser als den wahrhaftigen Hohenpriester des neuen Bundes nachzuweisen, dessen Wirksamkeit zur fortwährenden Sühnung der Sünden unendlich größer sei als die der alttestamentlichen Priester, deren Thätigkeit die Leser noch fortwährend glaubten nicht entbehren zu können.

B. 1 — 2. Ὁ θεὸς will sagen: da wir einen solchen Helfer haben, welcher, nachdem er Versuchungen derselben Art erfahren hat, als von welchen wir bedrängt werden und des Beistandes bedürftig sind, als Sohn Gottes zur Rechten des Vaters in der Höhe sitzt. — Ἀδελφοὶ ἄγιοι] Dieses will Michaelis (Paraphr. 2. u. Uebers.) durch ein Komma von einander trennen; das ist nun zwar grammatisch nicht durchaus unzulässig, da οἱ ἄγιοι auch sonst substantivisch gebraucht wird, (in unserem Briefe Kap. 6, 10. 13, 24; oft bei Paulus z. B. Rom. 1, 7. 8, 27. 12, 13. 15, 25. 26. 31. 16, 2. 15 u. a., auch Act. 9, 41. 26, 10. Jud. 3. u. Apocal. 5, 8. 8, 3. 4. u. a.). Aber so wie es sich hier findet, ist ohne Zweifel ἀδ. ἄγιοι eng zusammenzunehmen und Letzteres demnach adjektivisch zu fassen; das ist auch selbst in rhythmischer Hinsicht natürlicher, da dann diesem Gliede besser das folgende κλῆσ. ἐπ. μετ. entspricht, als wenn jenes in zwei aus einfachen Wörtern bestehende Glieder getrennt wird. Ob ἀδελφοὶ bestimmt hat auf Kap. 2, 11. 12. 17 anspielen sollen, wie Seb. Schmidt, Böhm e meinen, ist mir sehr zweifelhaft. Sicher falsch ist aber, wenn Andere, wie Peirce, Michaelis, Carpzow, Pyle, es mit Beziehung auf jene Stellen gradezu fassen wollen: Brüder Christi. Es ist wie in solchen Anreden ganz herrschend auf das Verhältniß der Angeredeten zu dem Redenden zu beziehen; so B. 12: βλέπετε ἀδελφοὶ κ. τ. λ. 10, 19. 13, 22; und so häufig beim Paulus, auch beim Jakobus. Als Brüder konnte der Schriftsteller seine Leser in zwiefacher Hinsicht anreden, als Genossen desselben Volkes, als Juden, und als Mitglieder derselben Gemeinschaft des Reiches Gottes, als Christen. Schon Primasius will beide Beziehungen mit einander verbinden: Fratres eos vocat tam carne quam spiritu, qui ex eodem genere erant et eandem

fidem habebant. Eben so Gerhard, Brochmann, Afersloot, Rambach, Cramer u. a. Chr. Fr. Schmid macht nur die vollkliche Beziehung geltend. Andere wie Wittich, Braun nur die geistliche Gemeinschaft in Christo. Diese letztere Verwandtschaft, wornach wir als Christen Söhne Gottes in einem vorzüglichen Sinne sind und so gegen einander Brüder, hat auch wohl sicher der Verfasser hier und an den anderen Stellen wenn nicht ausschließlich doch ganz besonders vor Augen gehabt, eben so wie Paulus, wenn er seine Leser auf dieselbe Weise anredet; und wir können wohl nicht zweifeln, daß, wenn er statt der gläubigen Juden zugleich oder allein an gläubige Heiden geschrieben hätte, er sich ohne Bedenken derselben Anrede würde bedient haben, ohne sich dabei bestimmt bewußt zu werden, daß jene noch in einem anderen Sinne seine Brüder seien als diese. Durch das hinzugefügte *ἄγιοι* tritt diese Beziehung noch bestimmter hervor, da dieses Wort in solcher Verbindung — so wie noch häufiger *οἱ ἄγιοι* substantivisch (s. oben) — die Mitglieder des Reiches oder Volkes Gottes als solche bezeichnet, die sich von der Welt gesondert und Gott geweiht haben. Davon läßt sich das Streben nach der inneren Heiligung und sittlichen Reinheit nicht getrennt denken, obwohl durch den Ausdruck selbst in solchem Zusammenhange nicht bestimmt die Reinheit der Gesinnung bezeichnet wird. — *Κλησεως ἐπουρανίου μετοχοι*] Ueber *μετοχος* — was sich in unserm Briefe (außer 1, 9) noch 3, 14. 6, 4. 12, 8 findet, aber niemals bei Paulus — s. das zu *μετέχειν* S. 330 Bemerkte. Darnach ist denn keine besondere Veranlassung mit Schlichting, Peirce hier bei dem Ausdrücke eine bestimmte Beziehung auf Andere voranzusetzen, denen dieselbe Berufung zu Theil geworden, weder auf den Schreibenden noch etwa auf die Heiden-Christen. Die *κλησεως* kann nur von der Einladung,

Berufung zum Eintritte in die neue Gemeinschaft des Reiches Gottes und zur Theilnahme an den Gütern desselben gemeint sein ^{a)}. Als himmlisch, ἐπουράνιος ^{b)}, wird diese Berufung wohl zunächst gewiß insofern bezeichnet als sie vom Himmel an uns gelangt, von Seiten Gottes des himmlischen Vaters durch seinen von ihm gesandten Sohn an uns ergeht; also in demselben Sinne wie Phil. 3, 14: . . . τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ Θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Vergl. Hebr. 12, 25. So schon die *Peschito* (*vocatio quae de coelo*), Schöttgen, Storr, Böhme, Ruinöl, Klee u. a. Dasselbe ist auch als der vorherrschende Begriff in *σωσεὶ ἐπουράνιος* Kap. 6, 4 zu betrachten. Doch kann der Ausdruck an beiden Stellen auch noch andere Beziehungen mit umfassen, wie namentlich die auf den himmlischen Charakter der Güter, die uns ertheilt und zu deren Theilnahme wir berufen werden. Nur läßt sich nicht bestimmt behaupten

a) Sprachlich nicht zu rechtfertigen ist die Weise, wie Peirce geneigt ist es zu fassen: *compellatio coelestis*, nämlich in Beziehung auf die Benennung: Brüder Christi.

b) Das Wort ist gebildet nach der Analogie von ἐπίγειος (wie ἐπιχθόνιος), mit welchem es auch im Gegensatz steht (Joh. 3, 12. 1 Cor. 15, 40. Phil. 2, 10), und bezeichnet eigentlich: was auf dem Himmel ist (wie dieses: was auf der Erde ist); was sich ursprünglich an die Vorstellung anschließt, wo der Himmel wie ein festes Gewölbe gedacht wird, und oberhalb desselben der Sitz der Gottheit und der himmlischen Wesen. Dann wird aber das Wort, welches sich übrigens schon beim Homer findet (Od. 9, 484: ἐπουράνιος θεός) besonders im N. T. ganz wie ein Adjektiv zu οὐρανός gebraucht, gleich dem im N. T. seltneren οὐράνιος, zur Bezeichnung des Himmlischen im weitesten Sinne, wie ἐπίγειος zur Bezeichnung des Irdischen. In unserm Briefe noch 6, 4. 8, 5. 9, 23. 11, 16. 12, 22.

ten, ob der Schriftsteller grade auch daran mit gedacht hat, und am wenigsten darf dieses als der vorherrschende Begriff betrachtet werden ^{a)}. Das Fehlen des Artikels vor κλήσεως ^{ἐν}. erklärt richtig Böhmie daher, weil der Schriftsteller die Leser nur im Allgemeinen auf die Beschaffenheit des Rufes der an sie ergangen hinweisen will: es ist ein himmlischer Ruf, dessen ihr theilhaftig seid, nicht ein irdischer, bloß menschlicher.

Κατανοήσατε] Das Verbum κατανοεῖν bezeichnet öfters ein bloßes Erblicken, Gewahrwerden, Bemerken, jedoch nur ein solches, welches die Folge eines aufmerksamen Hinblickens ist; oft aber, besonders bei Späteren, ist es: etwas ansehen mit Aufmerksamkeit, es betrachten, sei es nun mit den leiblichen Augen oder bloß mit dem Geiste. Philo Quod deter. potior insid. §. 4. p. 157 C: Φησὶ γὰρ πορευθεὶς ἰδε (Gen. 37, 14), θεάσαι, κατανόησον καὶ πάνν ἀκριβῶς περισκεψαι τὸ πρᾶγμα. Id. Legat. ad Caj. §. 45. p. 1041 E: καὶ ταῦτ' ἅμα λέγων ἐπῆει τὰς ἐπαύλεις, ἀνδρῶνας κατανοῶν, γυναικωνίτιδας κ. τ. λ. Joseph. Ant. V, 1, 2: λαθόντες γὰρ τὸ πρῶτον (die Israelit. Rundschafter zu Jericho) ἅπασαν ἐπ' ἀδείας τὴν πόλιν αὐτῶν κατενόησαν, τῶν τε τειχῶν ὅσα καρτερὰ κ. τ. λ. — LXX Gen. 42, 9: κατασκοποῖ ἔστε, κατανοῆσαι τὰ ἔχνη τῆς χώρας ἤκατε. Num. 32, 8. 9. Jes. 5, 12: τὰ ἔργα τῶν

a) Beide Beziehungen, die des Ursprunges und des Zieles gemeinschaftlich machen geltend Pareus, Schlichting (coelestis vocatio non tantum eam vocationem significat, quae coelitus fit et a deo proficiscitur, sed etiam quae ad coelum tendit ac dirigitur seu quae coelum habet pro scopo), Bengel, Cramer u. a. Andere nehmen bloß die auf das Ziel an, wie Grotius, Gerhard, Heinrich, Abresch u. a.

χειρῶν αὐτοῦ οὐ κατανοοῦσι. u. a. Im N. T. vergl. Luc. 12, 24. 27 : κατανοήσατε τοὺς κόρακας, τὰ κρίνα. Rom. 4, 19. u. a. So bezeichnet es denn auch hier: betrachtet ihn, sehet ihn euch an, so daß ihr ihn nicht aus den Augen verliedret, was nach der Tendenz des Schriftstellers so gemeint ist, daß sie auf ihn achten, ihm folgsam und gehorsam sein und bleiben sollen. — Τὸν ἀπόστ. κ. ἀρχ. τῆς ὁμολογίας ἡμῶν] In dieser Bezeichnung Christi kann zuvörderst kein Zweifel sein, daß der Genitiv τῆς ὁμολ. ἡμῶν sich auf τὸν ἀπόστολον κ. ἀρχ. gemeinschaftlich bezieht, und nicht bloß, wie manche Ausleger weniger ausdrücklich behaupten als ohne weiteres voraussetzen, mit ἀρχιερέα allein zu verbinden ist. Richtig schon Calvin, wie Böhme u. a. Es ergibt sich das deutlich aus dem Fehlen des Artikels vor ἀρχιερέα, wodurch dieses mit dem vorhergehenden τὸν ἀπόστολον eng wie zu einem Begriffe verbunden ist. Was aber den Sinn betrifft, so wird τῆς ὁμολ. ἡμ. von manchen Auslegern als bloße Umschreibung eines Adjektiv- oder Participial-Begriffes gefaßt: des Apostels und Hohenpriesters den wir bekennen. So Thomas Aq., Luther, Camero, Galov, Wolf, Storr, Schleusner, Wahl u. a. Dieses würde an sich nicht unstatthaft sein; doch ist es wohl vom Schriftsteller noch etwas anders gemeint, wie sich besonders ergibt aus Kap. 4, 14: ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας. Vergl. 10, 23: κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς πίστεως ἀκλινῇ. Darnach ist ἡ ὁμολογία ἡμῶν unser Bekenntniß des Evangelii, und kann auch objectiv für den Glauben selbst stehen, den wir als den unsrigen bekennen, zu dem wir uns bekennen (vergl. auch 1 Tim. 6, 12. 13). Und so ist es hier zu nehmen, für den Christlichen Glauben, im Gegensatz gegen den Glaubensinhalt des alten Bundes, des Judenthumes.

So Theodoret (ὁμολογίαν δὲ ἡμῶν τὴν πίστιν ἐκάλεσε),
 De kumen., Theophyl. (ἀρχιερ. τῆς ὁμολογίας ἡμῶν
 τουτέστι τῆς πίστεως· οὐ γὰρ τῆς κατὰ νόμον λατρείας
 ἀρχιερεὺς ἐστίν, ἀλλὰ τῆς ἡμετέρας πίστεως.), Bata-
 blus, Crasm., Calvin, Beza, Schlichting, Gro-
 tius u. a. —

Carpzow führt eine Stelle des Philo an, wo sich die Formel
 ἀρχ. τῆς ὁμολογίας findet, De somn. §. 38 p. 598. A: ὁ μὲν
 δὲ μέγας ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας, τρισὶ ταῖς εἰρημέναις
 τυπωθεῖς σφραγίσιν. . . . τοιοῦτος ἡμῖν ἀναγεγράφω· τὸν
 δὲ τῆς ἀνθρωπίνης πολιτείας ἐφιεμένον Ἰωσήφ ὄνομα κ. τ. λ.
 Es würde das ein merkwürdiges Zusammentreffen mit unserm
 Briefe sein, und dieses nach dem sonstigen Verhältnisse des
 letzteren zu dem ersteren kaum ein zufälliges, zumal auch bei
 Philo jener ἀρχιερεὺς vom Logos gemeint ist (s. §. 37. p.
 597. C). Indessen bin ich doch sehr zweifelhaft, ob die Stelle
 für die unsrige in Betracht zu ziehen ist. Ganz unangemes-
 sen ist zwar mit den früheren Ausgaben τῆς ὁμολογίας zum
 Folgenden zu ziehen; aber auch ἀρχ. τῆς ὁμολ. scheint mir
 dort gar kein wahrscheinlicher Ausdruck sein, welcher in der
 vorhergehenden Argumentation oder in dem sonstigen Gebrau-
 che von ὁμολογία beim Philo, bei dem das Wort nicht sel-
 ten gelesen wird, eine natürliche Erklärung fände. Ich bin
 daher sehr geneigt, trotz Carpzow's Gegenrede, mit Man-
 geu zu vermuthen, daß dort τῆς ὁμολογίας eine spätere Glos-
 se aus dem Hebräer-Briefe ist, wenn ich gleich Letzterem nicht
 darin beistimmen kann, daß Philo τῆς ἀληθείας geschrieben
 habe; dergleichen wird gar nicht erfordert, und ich glaube daß
 τῆς ὁμολ. ein reiner Zusatz eines Abschreibers ist, wie dasselbe
 denn auch im Medic. Codex ganz fehlt. — Was übrigens
 den sonstigen Gebrauch des Wortes ὁμολογία betrifft, so steht
 dasselbe LXX gewöhnlich für נדבדב oder נדבדב, in Beziehung
 auf freiwillige Gelübde; bei Griechischen Schriftstellern aber
 öfters in Beziehung auf gegenseitige Zusagen oder Verabre-

dungen von Verträgen, Bündnissen, besonders nach vorangegangenen feindseligen Verhältnisse; so z. B. *Thucyd.* I, 98. III, 90. VI, 94. *Isocrat. Panegy.* 47. *Aelian.* V. H XIV, 15. *Diodor. Sicul.* IV, 54: Ἡρακλέα μεσίτην γενοῦντα τῶν ὁμολογιῶν ἐν Κόλχοις. u. a. Darnach wollen denn einige Ausleger auch hier es für Bund fassen, wie namentlich Ernesti. So passend aber auch dieses sein würde, so ist es doch dem neutestamentlichen Sprachgebrauche nicht gemäß, namentlich auch dem unseres Briefes, der für Bund immer διαθήκη setzt (7, 22. 8, 6 sqq. 9, 4. 15. u. a.), ὁμολογία aber auf die bemerkte Weise gebraucht, die hier gleichfalls passend ist. — Eben so wenig ist angemessen, ὁμολογία hier bestimmt als einen juridischen Ausdruck zu fassen für sponsio, entweder als einer gegenseitigen (wie Camerarius), oder gar bloß von Seiten Christi, wiewohl dieser für uns gleichsam Bürgschaft leistet; so Sal. Deyling (*Observatt. sacr. P. I. edit.* 3 Lips. 1735 *Observ.* 68 p. 369—372. *De Jesu Christo apostolo et summo N. T. pontifice ex Ebr.* 3, 1—2.); oder es als einen vom ehelichen Verlöbniß hergenommenen Ausdruck zu betrachten, wozu Carpzow u. Michaelis Paraphr. 1 geneigt sind, nach Stellen des Philo, worin das Wort in dieser Beziehung gebraucht ist (*De special. leg.* §. 12 p. 788. *A. De monarch.* l. II §. 9 p. 826. E).

Ganz eigenthümlich ist aber hier die Bezeichnung Christi als des ἀπόστολος, weniger auffallend jedoch wenn wir annehmen, daß der Schriftsteller schon zu dieser Bezeichnung τῆς ὁμολογίας als nähere Bestimmung im Sinne hatte, als wenn er sich derselben ohne allen Zusatz bedient hätte. Jedenfalls ist der Ausdruck hier von einem Abgesandten Gottes in einem eminenten Sinne gemeint: den welchen Gott gesandt hat für das neue Bekenntniß, als dessen Gründer und Mittler, gleichwie Mose zur Verkündigung des alten. Des kumen.: ἀπόστολον δὲ αὐτὸν φησι, διότι ἀπέσταλται παρὰ τοῦ πατρὸς ὡς ἄνθρωπος. Passend verweist schon

Theodore auf Gal. 4, 4: ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ; wozu aber auch viele andere Stellen hinzugefügt werden können, wo von Gott in Beziehung auf Christum das Verbum ἀποστέλλω gebraucht ist, als Matth. 10, 40. 15, 24. 21, 37. Marc. 9, 37. 12, 6. Luc. 4, 18. 43. 9, 48. 10, 16., besonders häufig bei Johannes, 1 Joh. 4, 9. 10. 14. Evang. 3, 17. 34. 5, 36 sqq. 6, 29. 57. 7, 29. 8, 42. 10, 36. 11, 42. 17, 3. 8. 18. 21. 23. 25. 20, 21. (und eben so häufig an anderen Stellen dieses Evangeliums das Verbum πέμπειν). Vergl. Origen. in Johann. Tom. XXXII, 10: ἕκαστός γε τῶν πεμπομένων ἀπὸ τινος ἀπόστολός ἐστι τοῦ πέμψαντος. In der Uebersetzung habe ich nicht mit der Vulgata und Luther Apostel beibehalten mögen, da ich zwar für möglich, aber nicht für besonders wahrscheinlich halte, daß dem Schriftsteller bei dieser Benennung der Gebrauch des Wortes in der Kirche vorgeschwebt habe, wornach es die zwölf nächsten und unmittelbarsten Jünger des Herrn bezeichnet, so daß mit Rücksicht auf diese Er selbst, der sie aussandte, wiederum als der ἀπόστολος κατ' ἐξοχὴν bezeichnet würde. Nicht unerwähnt bleiben darf übrigens die jedenfalls keine Bemerkung von Calvin, der auch Beza, a Lapide, Camero, Schlichting, Grotius u. a. beigetreten sind, daß der Schriftsteller schon durch diese zwiefache Bezeichnung Christi habe andeuten wollen, daß derselbe den beiden menschlichen Vermittlern des alten Bundes entspreche, dem Mose als ἀπόστολος, dem Aharon als Hoherpriester. Indessen ist es doch noch sehr zweifelhaft, ob der Verfasser wirklich diese zwiefache persönliche Parallele vor Augen gehabt hat, zumal da er auch in der späteren Darstellung des Hohenpriesterlichen Charakters Christi ihn nicht speciell mit dem Aharon vergleicht, sondern mit dem Jüdisch-Levitischen Hohenpriester überhaupt. Diese allgemeine Parallele hat er auch schon 2, 17 vor Augen, und

so auch wohl ohne Zweifel hier bei der Bezeichnung Christi als des Hohenpriesters unseres Bekenntnisses. Die Vergleichung mit Mose selbst, der als der ἀπόστολος der Jüdischen δμολογία bezeichnet werden konnte, ist, obwohl für den ganzen Zweck des Briefes sehr angemessen, doch hier, wie schon oben bemerkt, nur wie beiläufig eingeschaltet, wie zunächst dadurch veranlaßt, daß Christus in seiner hohenpriesterlichen Thätigkeit ^{a)} als πιστός gerühmt wird (s. 2, 17), als wel-

- a) Vom Philo wird auch dem Mose selbst ein hoherpriesterlicher Charakter vindicirt, neben dem eines Königs, Gesetzgebers und Propheten, *De vit. Mos. l. II. §. 1. p. 654. l. III. §. 1 sqq. p. 664 sqq. De praem. et poen. §. 9. p. 918: ὁ θεολόγος Μωσῆς . . . μετὰ μυρίων ἄλλων, ἅπερ ἐν τοῖς γραφεῖσι περὶ τοῦ κατ' αὐτὸν βίου μεμνῆνται, τετάρων ἄθλων ἐξαιρέτων τυγχάνει, τυχὼν βασιλείας, νομοθεσίας, προφητείας, ἀρχιερωσύνης.* Vgl. auch *Schemoth. Rabba parasch. 37: Tradunt Rabbini, per cunctos annos, quos in deserto transegere Israelitae, Mosen summi sacerdotii seu pontificatus munus tenuisse, cet., s. Witsii miscellan. sacr. p. 469.* — Ganz ungehörig ist, wenn Braun u. a. als zur Erläuterung der hier stattfindenden Bezeichnung Christi als ἀπόστολος dienend thalmudisch-rabbinische Stellen anführen, wornach am Versöhnungsfeste die Abgeordneten des Synedrion den Hohenpriester als den Abgeordneten (חֲזָנִי) des Synedrion und des Volkes bezeichnen, als worauf der Schriftsteller hier anspiele, z. B. *Joma fol. 18, 2.* Passender ist die darauf sich beziehende von Schöttgen angeführte Stelle *Joma fol. 19, 1: R. Hunna . . . objectionem proponit dicendo: summus sacerdos est apostolus dei, quo modo ergo dici potest: apostolus noster? Sed responsio est facilis, summum sacerdotem utrumque fuisse, certo tamen observato respectu.* So wird auch in den von demselben angeführten Stellen aus *R. Samuel ben David fol. 28, 2* der Hohenpriester als Gesandter (חֲזָנִי)

ches Prädikat grade die Schrift auch dem Mose beilegt in einer Stelle, auf welche gleich in den folgenden Worten hingewiesen wird, B. 2: πιστὸν ὄντα . . . οἷον αὐτοῦ. Es ist Num. 12, 7, in der Rede Jehovah's an den Aharon und die Mirjam, worin Er dieselben wegen ihres Gereds wider Mose zurechtweist, und den Vorzug bemerklich macht, den derselbe auch selbst vor anderen Propheten habe: „⁶ Wenn ein Prophet von euch ist, so thue ich Jehovah im Gesichte mich ihm kund, im Traume rede ich zu ihm. ⁷ Nicht

Gottes bezeichnet. — Wie unnatürlich die Uebersetzung von Paulus ist, der καὶ für etiam nimmt: „betrachtet wohl diesen Abgesandten auch als einen Hohenpriester, aber wie wir uns dafür bekennen“, bedarf keiner weiteren Bemerkung. Andere wie Carzow Uebers. und Bolten erklären den Ausdruck als ein Hendiadypion: pontificem nobis missum. — Am Ende des Verses lese ich mit Griech. b., Lachm. u. a. Ἰησοῦν (statt des recipirten Χριστὸν Ἰησοῦν) nach A C* D* all. Copt. Aeth. Vulg. clar. germ. und versch. Griech. und Lat. Vätern, auch schon von Bengel gebilligt. Die Zusammensetzung Χριστὸς Ἰησοῦς, welche hier nur wenige äußere Zeugen für sich zu haben scheint, ist auch unserm Briefe ganz fremd, nur die umgekehrte, Ἰησοῦς Χριστὸς, hat derselbe ein paar Mal (10, 10. 13, 8. 21), und so haben auch hier mehrere Ausgaben (schon die Complutens. und so noch Matthäi), wofür die meisten codd. minusc. sind, so wie die meisten Griech. Väter, auch Syr. u. a. Viel gebräuchlicher ist in unserm Briefe das einfache Ἰησοῦς (2, 9. 4, 14. 6, 20. 7, 22. 10, 19. 12, 2. 24. 13, 12. 20), und eben so anderswo das einfache Χριστὸς, was an unserer Stelle cod. B hat (3, 6. 14. 5, 5. 6, 1. 9, 11. 14. 24. 28. 11, 26.). Bestimmte durchgreifende Regeln, wornach die eine oder die andere Benennung gesetzt wäre, habe ich nicht entdecken können.

also mein Knecht Mose; בְּכָל-בֵּיתִי נֶאֱמָר דָּוָא. ^s Mund zu Mund rede ich zu ihm, und im Gesichte und nicht in Raths-seln, und die Gestalt Jehovah's schaut er. Und warum fürchtet ihr euch nicht zu reden wider meinen Knecht Mose?" Nach dem Zusammenhange muß man hier geneigt sein, auch B. 7 das zweite Glied auf einen Vorzug zu beziehen, den Jehovah dem Mose zu Theil werden lasse; und wenn auch die Worte nicht wohl etwas anderes heißen können, als die LXX ausgedrückt haben: ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστι, in meinem ganzen Hause ist er treu, zuverlässig, so ist dieses doch wahrscheinlich nicht sowohl als Angabe der bewährten Eigenschaft des Mose gemeint, weshalb Jehovah ihn wieder auch vor anderen Propheten so auszeichne, sondern soll selbst mit den Vorzug des Mose vor allen Anderen andeuten, indem ein besonderer Nachdruck auf dem auch voranstehenden: „in meinem ganzen Hause“ liegt; es ist wohl zu fassen: in meinem ganzen Hause steht er da wie ein treuer Diener, wie ein zuverlässiger Haushalter, den der Herr ohne Rückhalt in alle Geheimnisse seines Haushaltes hineinschauen läßt. Das Haus Gottes ist wohl nicht bestimmt vom Heiligthume zu verstehen, sondern vom göttlichen Haushalte der Welt überhaupt und namentlich des Volkes Gottes. In unserem Briefe ist indessen auf diese Stelle nach den Worten der LXX jedenfalls nur insofern hingewiesen, als Mose darin von Seiten seiner Treue in dem Dienste des göttlichen Hauses bezeichnet wird ^{a)}, in welcher Eigenschaft er dem Sohne Gottes ähnlich sei. Schon Chrysostomus, und nach ihm

a) Philo legg. allegor. III. §. 72. p. 98 E: πιστός δὲ μόνος ὁ θεὸς καὶ εἰ τις θεῶ φίλος, καθάπερ Μωυσῆς λέγεται πιστός ἐν παντὶ τῷ οἴκῳ γεγενῆσθαι. Vrgl. Ib. §. 33. p. 80. E. §. 81. p. 103 C. — L. II. §. 17 p. 1099 B.

De kumen., Theophyl. machen auf die Feinheit des Schriftstellers aufmerksam, daß er, indem er den Vorzug Christi vor Mose hervorheben wolle, sich dazu den Uebergang bahne durch diese Hinweisung auf eine Gleichheit beider, um die noch an Mose sehr hangenden Leser nicht gleich von Anfang an abzustößen ^{a)}. Die grammatische Konstruktion betreffend, so machen schon Calvin und Seb. Schmidt darauf aufmerksam, daß für die Worte ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ eine zwiefache Verbindung möglich ist, die mit dem unmittelbar Vorhergehenden: ὡς καὶ Μωυσῆς, und die mit dem Hauptsatze des Verses: πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν. Die meisten Ausleger verbinden ohne weiteres auf die erstere Weise: „wie auch Mose (treu war) in seinem ganzen Hause“; so schon Chrysost., De kumen., Theophyl., eben so noch Böhme, Kuinöl, de Wette u. a. ^{b)}. Diese Ausleger beziehen dann das Pronomen entweder auf Gott oder auf Mose. Theophylakt: οἶκον τὸν λαὸν λέγει, ὡς καὶ ἡμεῖς εἰώθαμεν λέγειν. ὁ δεῖνα τῆσδε τῆς οἰκίας ἐστίν. αὐτοῦ δὲ ἦτοι τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ Μωυσέως. καὶ γὰρ καὶ τοῦ Μωυσέως ἐλέγετο ὁ λαός,

a) De kumen.: Μέλλει προῖων τὸν κατὰ σάρκα Χριστὸν προτιθέναι Μωυσέως. ἀλλ' ἐπειδὴ, εἰ καὶ πιστοὶ ἦσαν οὗτοι πρὸς οὗς ὁ λόγος, μεγάλας εἰ δόξας εἶχον περὶ Μωυσέως, ἵνα μὴ εὐθέως ἀποφράξωσιν αὐτῶν τὰ ὦτα, οὐκ εὐθέως προτιθήσι Μωυσέως τὸν Χριστόν, ἀλλὰ τέως ἔξισοι. εἰτα προῖων προτιθήσιν.

b) J. E. Schwarz in einem Programm über die ersten Verse dieses Kap. (Eoburg. 1732. 4) p. 18 will bei dieser Verbindung aus dem Vorhergehenden suppliren: κατενόησεν αὐτόν: considerate Jesum, Deo fidelem, ut Moses eum in domo sua consideravit. Gegen ihn s. Wolf 3. d. St.

ὡς τὸ· ὁ λαὸς σου ἠμαρτεν. Auf den Mose bezieht es De-
 ku m e n i u s ; die meisten dagegen auf Gott, und das würde
 sonder Zweifel den Vorzug verdienen, schon wegen der ge-
 naueren Anschließung an die Worte Jehosah's Numer. a.
 a. D., wo Mose treu im Hause Gottes genannt wird.
 Doch würde bei dieser Verbindung die Beziehung des Pro-
 nomens auf Gott auch nicht ganz natürlich sein; man
 würde da eher Θεοῦ gesetzt erwarten. Ueberhaupt aber scheint
 viel natürlicher zu sein, mit Calvin, Paulus das ὡς
 καὶ Μωυσῆς zwischen zwei Kommata zu setzen und ἐν ὧ
 τ. οἴκῳ αὐτοῦ zum Hauptsatze zu ziehen. Da erscheint es
 aber noch viel mehr zweifelhaft, worauf das Pronomen zu
 beziehen, ob auf Gott oder auf Christum. Die Beziehung
 auf Gott ist dann grammatisch ohne Schwierigkeit, da in
 demselben Satze Gott genannt ist, in τῷ ποιῶσαντι αὐτόν.
 Indessen zeigt das Folgende (B. 3. 6), daß der Schriftsteller
 das Haus worin Christus sich treu beweiße auch als sein,
 des Sohnes, Haus betrachtet; und so ist nicht ganz un-
 wahrscheinlich, daß es in demselben Sinne auch schon hier
 gemeint und also das Pronomen auf Christum zu beziehen
 ist. Da kann denn aber um so weniger zweifelhaft sein,
 was sich auch aus B. 6 deutlich ergibt, daß dieses Haus
 hier von dem Volke Gottes oder Reiche Gottes zu verstehen
 ist, was indessen auch bei der Beziehung des Pronomens
 auf Gott das wahrscheinlichste sein würde. Vergl. auch
 1 Tim. 3, 15: . . . πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέφε-
 σθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος. — Das ἐν τῷ οἴκῳ
 αὐτοῦ ist wohl sicher gemeint von der Verwaltung dieses Hau-
 ses, wobei daß der Ausdruck etwas nicht ganz Präcises hat,
 sich eben daher erklärt, daß er anderswoher entlehnt ist ^{a)}.

a) Anders Storr, welcher hier πιστὸς ἐν ὧ τ. οἴκῳ αὐ-

Das Particip *ὄντα* wird schon von Seb. Schmidt hier als eigentliches Präsens urgirt, und mit Recht; denn es ist ohne Zweifel ganz vorzüglich eben von der Treue gemeint, welche Jesus als Hoherpriester, also seit seiner Erhöhung zur Rechten Gottes, in der Fürsorge für sein Haus gegen den himmlischen Vater beweist, und welche geeignet ist, ein vorzügliches Vertrauen zu seiner hohenpriesterlichen Thätigkeit einzustoßen. Wenn es sich auch zugleich mit bezieht auf die von ihm schon bei seinem Wandel auf Erden in der Vollbringung des ihm übertragenen Werkes bewiesene Treue, so ist das doch hier nicht als der Hauptpunkt zu betrachten und noch weniger ist es darauf zu beschränken. — Es fragt sich nun noch in welchem Sinne hier Gott als *ὁ ποιήσας αὐτὸν* bezeichnet werde. Die gewöhnliche Erklärung ist die, daß es sich auf die Bestimmung und Einsetzung Christi zum Gesandten und Hohenpriester des neuen Bundes beziehe, also: *τῷ ποιήσαντι αὐτὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα*. So schon Chrysostomus: *τί ποιήσαντι; ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα· οὐδὲν ἐνταῦθα περὶ οὐσίας φησὶν, οὐδὲ περὶ θεότητος, ἀλλὰ τέως περὶ ἀξιωμαίων* a). Ganz eben so Detumen,

τοῦ als Umschreibung 'eines Superlativs fassen will, und zwar in dem Sinne: er wird von Allen die zur Familie gehören als der treueste behandelt, ihm wird ind er ganzen Familie am meisten anvertraut. Aehnlich meint Schlichting die Worte wenigstens Numer. fassen zu können: *fidissimus inter omnes qui ad domum seu familiam meam pertinent*.

- a) S. auch Epiphan. *Haeres. LXIX*, 38. 39. p. 760 sq., wo er gegen die Arianer diese Stelle bezogen haben will auf *τὸ χάρισμα τοῦ ἀξιώματος μετὰ τὴν ἐνδημίαν*, auf die ihm nach der Fleischwerdung erteilte Würde. Eben so Ancorat. f. 41 p. 46 sq. . . . οὕτως οὖν καὶ ὁ θεὸς καὶ

desgl. Theophyl. — Theodoret: ποιήσιν δὲ οὐ τὴν δημιουργίαν, ἀλλὰ τὴν χειροτονίαν κέκληκεν. πιστὸν γὰρ ὄντα φησὶν τῷ π. α., τουτέστιν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα. Und so bei weitem die meisten Ausleger bis auf die neueste Zeit, auch Wahl, Bretschneider, Böhme, Kuinöl, Klee, Paulus, de Wette (dem der ihn dazu gemacht). Indessen so angemessen der so gewonnene Sinn sein würde, so kann ich doch nicht umhin aus grammatischen und philologischen Gründen über die Richtigkeit und Zulässigkeit dieser Erklärung Bedenklichkeit zu hegen. Keine Schwierigkeit würde es machen, weder von Seiten des Sinnes noch von Seiten der Sprache, wenn wirklich dastände: τῷ ποιήσαντι αὐτόν ἀπόστολον oder ἀρχιερέα, da ποιεῖν mit 2 Akkus. heißen kann, überhaupt: jemanden zu etwas machen, und dann auch, wenn der in den Akkusativen stehende Begriff oder der sonstige Zusammenhang darauf führt: jemanden als etwas bestellen, zu etwas ernennen, einsetzen dergl. z. B. Xenoph. de rep. Laced. 2, 2: τοῦτον δὲ κύριον ἐποίησε. Herodian. IV, 4: εἴτε γὰρ ἡγεμόνας ἢ ἄρχοντας ἔδει ποιεῖν κ. τ. λ. VIII, 4: . . . ὁ υἱὸς αὐτοῦ, ὃν πεποιήκει Καίσαρα. Exod. 18, 25: ἐποίησεν αὐτοὺς χιλιάρχους καὶ ἑκατοντάρχους κ. τ. λ. Gen. 27, 37: κύριον αὐτόν ἐποίησά σου, καὶ πάντας τοὺς ἀδελφούς αὐτοῦ ἐποίησα αὐτοῦ οἰκέτας. Joh. 6, 15: ἀρπάζειν αὐτόν ἵνα ποιήσωσιν (αὐτόν) βασιλέα. Act. 2, 36: . . . ὅτι καὶ κύριον αὐτόν καὶ χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησε, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε. Allein wohl sicher nicht kann ποιεῖν τινα ohne weiteren Zusatz stehen für: jemanden einsetzen, zu irgend einem Amte, einer

πατὴρ ἐγέννησε τὸν υἱὸν ἀνάρχως· καὶ ἐν σαρκὶ πεπλήρωται τὸ· ἐποίησε αὐτόν ἀρχιερέα.

Würde, ohne ausdrückliche Bestimmung zu welcher. Unpassend ist die von Einigen dafür angeführte Stelle Marc. 3, 14: καὶ ἐποίησε δώδεκα ἵνα ὦσι μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν κ. τ. λ.; denn dort ist ja in dem ἵνα κ. τ. λ. die nähere Bestimmung hinzugefügt, wozu die Zwölfe gemacht seien. Ganz besonders aber beruft man sich auf 1 Sam. 12, 6: μάρτυς κύριος ὁ ποιήσας τὸν Μωυσῆν καὶ τὸν Ααρὼν (Hebr. : מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן), καὶ ὁ ἀναγαγὼν τοὺς πατέρας ὑμῶν ἐξ Αἰγυπτῶ. Hier hat diese Auffassung: „der den Mose und Aharon bestellt, eingesetzt hat“ allerdings einigen Schein (vergl. B. 8: καὶ ἐβόησαν οἱ πατέρες ὑμῶν πρὸς κύριον καὶ ἀπέστειλε κύριος τὸν Μωυσῆν καὶ τὸν Ααρὼν, καὶ ἐξήγαγε τοὺς πατέρας ὑμῶν ἐξ Αἰγύπτου); und auch noch Gesenius und de Wette fassen hier das Hebräische Verbum פָּקַד in diesem Sinne. Allein es ist doch dieser Gebrauch von פָּקַד ganz unerweislich und sehr unwahrscheinlich; und ich zweifle nicht, daß der Hebräische Concipient es hier nicht anders gemeint hat, als worin es in solcher Verbindung so häufig steht, von der schaffenden Thätigkeit Gottes, was auch ganz gut paßt: der den Mose und Aharon erschaffen hat, sie hat in die Welt kommen lassen, um durch sie sein Volk zu erlösen, wie denn auch B. 8 das פָּקַד keinen sehr verschiedenen Sinn gibt; und eben so hat auch der Griechische Uebersetzer, der sich genau an die Hebräischen Worte hält, es wohl sicher nur auf diese Weise genommen. Allerdings nun aber erscheint die Auffassung des ποιήσαντι in jenem Sinne an unserer Stelle dadurch erleichtert, weil sich aus dem unmittelbar Vorhergehenden von selbst würde entnehmen lassen, in welcher Beziehung die Einsetzung gemeint wäre, und jedenfalls müßten wir bei dieser Fassung des Sinnes ἀπόστολον κ. ἀρχ. hier aus dem Vorhergehenden bestimmt ergänzen. Aber ich gestehe,

daß auch dieses mir nicht so ganz leicht und natürlich scheint, eben weil ποιεῖν an sich zu wenig den Begriff des Einsetzens, Bestellens ausdrückt, als daß dem Leser zugemuthet werden konnte, sich nach einer derartigen Ergänzung und näheren Bestimmung umzusehen, während es nahe lag, ohne eine solche das Wort in einem anderen Sinne zu fassen, worin es besonders im Hellenistischen auch ohne allen Zusatz so sehr gebräuchlich war. Ich glaube, daß der Schriftsteller, wenn er hier auf die durch Gott geschehene Einsetzung zum Gesandten und Hohenpriester hätte hinweisen wollen, nicht ποιεῖν, sondern ein anderes bestimmteres Verbum würde gesetzt haben, namentlich καθιστάναι, wie Kap. 5, 1. 7, 28. 8, 3, (an allen drei Stellen von der Bestellung der Hohenpriester). So wie es hier steht, einfach τῷ ποιήσαντι αὐτόν, glaube ich nicht daß es vom Schriftsteller kann anders gemeint sein, als wie nach meinem Urtheile derselbe Ausdruck 1 Sam. 1. 1. zu erklären ist: Dem der ihn geschaffen hat, seinem Schöpfer, zumal da diese Bezeichnung Gottes und in diesem Sinne auch sonst sehr gebräuchlich ist, und das Verbum ποιεῖν für schaffen in der Schrift so häufig vorkommt und zwar nicht bloß in Beziehung auf die Welt im Allgemeinen oder in Beziehung auf leblose Kreaturen, sondern auch in Beziehung auf Menschen. Jes. 17, 7: πεποιθὼς ἔσται ὁ ἄνθρωπος ἐπὶ τῷ ποιήσαντι αὐτόν. 43, 1: κύριος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας σε Ἰακώβ, καὶ ὁ πλάσας σε Ἰσραὴλ. 51, 13: ἐπελάθου θεὸν τὸν ποιήσαντά σε, τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ θεμελιώσαντα τὴν γῆν. 54, 5: κύριος ὁ ποιῶν σε. Hos. 8, 14: ἐπελάθετο Ἰσραὴλ τοῦ ποιήσαντος αὐτόν. Job. 35, 10: ποῦ ἐστὶν ὁ θεὸς ὁ ποιήσας με; Ps. 95, 7: ἐναντίον κυρίου τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς. Ps. 149, 2: εὐφρανθήτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τῷ ποιήσαντι αὐτόν. Sirac. 7, 30 (31): ἐν ὅλῃ δυνάμει ἀγάπησον τὸν ποιήσαντά σε.

10, 12: ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν ἀπέστη ἡ καρδία αὐτοῦ. 4, 6. 39, 5 (6): . . . πρὸς κύριον τὸν ποιήσαντα αὐτόν. Vergl. noch Prov. 22, 2: ἀμφοτέρους (Den Reichen und den Armen) ὁ κύριος ἐποίησε. Jes. 43, 7. 46, 11. Ps. 22, 33. 100, 3. Deuter. 32, 6. Genes. 1, 27: ἐποίησεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον. 5, 1. 2. 6, 7 u. a. Die zahlreichen Stellen worin Gott als ὁ ποιήσας τοὺς οὐρανούς καὶ τὴν γῆν bezeichnet oder überhaupt ποιεῖν von der Erschaffung lebloser Gegenstände durch Gott gesetzt ist, übergehe ich, und bemerke nur, daß es sich in der Beziehung auch in unserem Briefe gebraucht findet Kap. 1, 2. 10, 27. Wie sehr ποιεῖν im Hellenistischen von der schaffenden Thätigkeit Gottes herrschend ist, davon liefert auch Philo einen Beweis, bei dem sich häufig ὁ ποιῶν ohne weiteres als Bezeichnung Gottes als des Schöpfers findet (s. Carpζow z. d. St.). Nach allem dem kann ich nicht glauben, daß der Schriftsteller sich hier von Gott dieser Bezeichnungsweise würde bedient haben: τῷ ποιήσαντι αὐτόν, wenn er sie in einem ganz anderen Sinne gemeint hätte, als worin grade diese Formel so ganz stehend und aus so vielen Stellen der Schrift bekannt war. Daß auf diese Weise die Arianer die Stelle faßten und für ihre Vorstellung urgirten, sehen wir aus dem Epiphanius (f. Thl. I. S. 166 Anm. 206). Aber auch Athanasius scheint im Grunde das Wort nicht grade anders genommen zu haben, wenn er, leugnend daß es τὴν ἐκ τοῦ πατρὸς φύσει γέννησιν bezeichne, behauptet, daß es sich auf τὴν εἰς ἀνθρώπους αὐτοῦ χάριστον und auf die Annahme des σώμα γεννητὸν καὶ ποιητὸν beziehe, als erforderlich um das hohepriesterliche Amt zu übernehmen ^{a)}. Noch weniger

^{a)} Orat. III contr. Arian. T. I p. 378. f. Suicer. II p. 788.

Doch ist seine Aussage nicht der Art, daß sich daraus mit

tragen die Lateiner Bedenken, das Wort sprachlich auf die allein natürliche Weise zu erklären. Die alte Lateinische Uebersetzung der Codices D E hat: fidelem esse creatori suo. Eben so Ambros. de Fide l. III, 11. Vigilius Taps. contr. Varim. p. 729: fidelem existentem ei qui creavit eum. Primasius: qui fidelis est eidem deo patri, qui fecit illum (nach der Vulgata), juxta quod alibi dicitur: qui factus est ei ex semine David secundum carnem (Rom 1, 3). Unter den neueren Auslegern scheinen Peirce, Carpzow, Wetstein, Heinrichs u. a. dieser Auffassung geneigt; auf entschiedene Weise aber erklärt sich dafür Schulz. Es fragt sich aber, worauf hier denn der Ausdruck ποιῆσας sich bezieht, ob auf die Fleischwerdung des Sohnes oder auf einen früheren Zeitpunkt. Die Kirchenväter, die es überhaupt auf diese Weise erklären, beziehen es auf die Menschwerdung; s. oben Primas. — Ambrosius a. a. O.: videtis in quo creatum dicat; in quo assumsit, inquit, semen Abrahæ, corporalem utique generationem adserit. Auch mir ist das am wahrscheinlichsten, daß es sich auf denjenigen göttlichen Akt bezieht, wodurch er den Sohn hat in die Welt kommen und eine menschliche Persönlichkeit annehmen lassen, als wodurch allein er geeignet ward, das Mittler- und Hohepriesteramt für die Menschen zu verwalten; und vielleicht daß dem Schriftsteller eben jene Stelle 1 Sam. l. l., wo Gott als Schöpfer des Mose (ὁ ποιῆσας τὸν Μωϋσῆν), des Mittlers des alten Bundes, bezeichnet wird, mit vorge- schwebt hat. Indessen halte ich auch die andere Beziehung nicht für durchaus unangemessen. Denn wenn Christus schon vor der Fleischwerdung und vor der Welterschöpfung zu Gott

Bestimmtheit entnehmen ließe, wie er eigentlich das Wort selbst genommen habe.

im Verhältnisse des Sohnes zum Vater steht und dabei betrachtet wird als vom Vater gezeugt, als der Erstgeborne des Vaters (Kap. 1, 5. 6), so würden wir es nicht unmöglich finden können, daß ein Schriftsteller des apostolischen Zeitalters, welcher noch nicht das Quicunque kannte, Gott in Beziehung auf dieses Verhältniß nicht bloß als den Vater und Erzeuger, sondern auch als den Schöpfer des Sohnes hätte bezeichnen können ^{a)}).

Für den Namen des Mose habe ich statt des recip. *Μωσῆς* mit Knapp, Matthäi, Lachmann, so wie schon Complut. u. a. (theilweise auch Erasmus) hier und im Folgenden durchaus *Μωυσῆς* geschrieben, für welches hier und fast überall wo im N. T. der Name vorkommt sehr vorzügliche Zeugen sprechen. Dieses ist die LXX ganz anerkannte Form. Daß dieselbe wirklich bei den Griechischen Juden die herrschende war, zeigen die bekannten Stellen des Josephus, *Ant. II, 9, 6*: Καὶ αὐτῷ τὴν ἐπέκλησιν ταύτην κατὰ τὸ συμβεβηκὸς ἔθετο . . . τὸ γὰρ ὕδωρ μὲν οἱ Αἰγύπτιοι καλοῦσιν, υσῆς δὲ τοὺς ἐξ ὕδατος σωθέντας. c. *Apion. I, 31*: τὸ δὲ ἀληθὲς ὄνομα δηλοῖ τὸν ἐκ τοῦ ὕδατος σωθέντα Μωυσῆν. τὸ γὰρ ὕδωρ οἱ Αἰγύπτιοι Μῶν καλοῦσιν. Wogegen auch nicht entscheiden kann Philo

a) Dabei ist aber glaube ich kein Gewicht darauf zu legen, daß ποιέω und besonders das Medium ποιοῦμαι auch wohl von der Erzeugung der Kinder gesetzt wird. Schol. ad *Pindar. Pyth. IV, 455*: Εὐφῆμος, Μαλάχη συνελθὼν, Λευκοφάνην ἐποίησεν. *Joseph. Ant. I, 6, 5*: Θάρξος μὲν γὰρ εἰτε ἑβδομηκοστῷ ποιεῖται τὸν Ἀβραμὸν, Ναχώρης δὲ Θάρξον, εικοστὸν αὐτὸς καὶ ἑκατοστὸν εἰς ἡδὴ γεγυνώς, ἐγέννησε. *VII, 3, 3*: ἐποίησατο δὲ καὶ παῖδας ἑνδεκα ἀριθμὸν. *Philo de Abrah. §. 35 p. 376. D*: γνήσιόν τε υἱὸν πεποιημένος μόνον τοῦτον.

vit. Mos. I. I §. p. 605 B: . . τὸ γὰρ ὕδωρ Μωϋσῆς ὀνομαζομένον Αἰγύπτιοι. Auch schon in der alten Lateinischen Uebersetzung ist *Moyse*s die herrschende Form wie in der Vulgata.

B. 3 a). Die Anschließung dieses Verses an das Vorhergehende durch γὰρ wird jetzt gewöhnlich dadurch erklärt, daß der Schriftsteller dabei nicht das unmittelbar Vorhergehende (B. 2) im Sinne gehabt habe, sondern die Ermahnung an die Leser B. 1, daß sie mit aller Sorgfalt auf Jesum achten sollten. So zuerst Beza, eben so a Lapide, Schlichting, Bengel, Storr, Böhme, Kuinöl, Klee u. a. Diese Fassung verursacht auch grammatisch um so weniger Schwierigkeit, da jene Ermahnung B. 1 im Vorhergehenden allein den Hauptsatz bildet; auch kann darüber kein Zweifel sein, daß der Verfasser durch diese Hinweisung auf die Christo selbst vor dem Mose zu Theil gewordene größere Herrlichkeit jener Ermahnung, ihn nicht aus den Augen zu lassen, einen größeren Nachdruck geben will; vergl. 2, 2 sqq. Indessen kann für die grammatische Anknüpfung doch auch grade das unmittelbar Vorhergehende mit berücksichtigt sein, wenn dort das Pronomen αὐτοῦ sich auf Christum bezieht. Dann wird hier zugleich mit erläutert, wiefern der οἶκος Christi ist, weil dieser der κατασκευάσας αὐτὸν ist. Οὗτος steht substantivisch, wie eben so 7, 4, und im N. T. überhaupt häufig. Statt δόξης οὗτος im rec. Texte lese ich mit Griesb., Knapp, Lachm. οὗτος δόξης nach sämtlichen Uncialen u. a.; so auch Chrysost. u. die Latein. Uebers. D E. Die Umstellung ist dadurch veranlaßt, daß οὗτος pas-

a) J. Ph. Gabler dissertat. exegetica in illustrem locum Hebr. III, 3—6. Jen. 1778, in f. Opusc. academ. Vol. II. (Ulm. 1831) p. 1—60.

sender unmittelbar vor *παρὰ Μωυσῆν* zu stehen schien. *Πλείων* — Chrysostomus hat *μεϊζονος δόξης*,^{a)} aber wohl nur erklärend — konnte in Beziehung auf *δόξα* und *τιμὴ* eben so gut gesagt werden wie im Deutschen: mehr Herrlichkeit, mehr Ehre. Vergl. 11, 4: *πλείονα θυσίαν*. Bei Paulus findet es sich auf diese Weise nicht. — Das Verbum *ἀξιοῦσθαι τινας* — in unserm Briefe noch 10, 29: *χείρονος ἀξιώθησεται τιμωρίας* — steht hier wie meistentheils so, daß es nicht bloß bezeichnet: einer Sache werth geachtet werden, sondern zugleich in sich schließt, daß mir dieselbe auch wirklich demgemäß zugetheilt wird, sei es Gutes oder Schlimmes^{a)}. Als der *ἀξιώσας* ist ohne weiteres Gott zu setzen, und zwar ist es ohne Zweifel auf die Herrlichkeit zu beziehen, womit Gott Christum gekrönt hat, indem er ihn nach dem Todesleiden hat zu Seiner Rechten sitzen lassen, wo er als ewiger Hoherpriester für die Seinigen wirkt. Darauf beziehen es richtig schon Chrysost., Theodoret u. a. — Ueber die Verbindung: *πλείονος παρὰ Μωυσῆν* (statt ἢ Μωυσῆς oder τοῦ Μωυσέως) s. S. 88. — Bei *πλείονος* steht nicht ein dem folgenden καὶ ὅσον entsprechendes

a) So im N. T. noch 1 Tim. 5, 17, auch 2 Thess. 1, 11. — Philo de vit. Mos. I. §. 5. p. 605. D: τροφῆς οὖν ἡδη βασιλικῆς καὶ θεραπειας ἀξιούμενος. §. 59 p. 652 C: τῶν ἴσων ἐν τοῖς μεγίστοις καὶ ἀναγκαιοτάτοις ἀξιώθέντες. De Decal. §. 21 p. 759. B: τὴν μέντοι προνομίαν, ἥς ἐν τοῖς οὖσιν εβδομάς ἡξίωται. Quod deter. pot. ins. §. 27 p. 174 A. — De opif. mund. §. 14. p. 9 B. §. 17. p. 11 A. — Joseph. Ant. II, 11, 2: . . πολλῆς ἡξιουμένου τιμῆς παρὰ τοῖς ἐπιχωρίοις. Diodor. Sic. XIX, 11: τὴν δ' ἐδουλόχην . . . ἔκρινε μεϊζονος ἀξιώσαι τιμωρίας. Aelian. V. H. XII, 10: τῶν ἀριστείων ἡξιώθησαν. Xenoph. Cyr. II, 1, 6: τῶν ὁμοίων ἡμῶν ἡξιουσθαι, Anab. I, 9, 15. So auch Isocrat, Lysias, Demosth. II. a.

κατὰ τοσοῦτο (1, 4. 7, 20. 22. 10, 25). Ähnlich 8, 6 : διαφορωτέρας τέτυχε λειτουργίας, ὅσῳ καὶ κρείττονός ἐστι διαθήκης μεσίτης. Auf den Sinn hat es keinen besonderen Einfluß, und ich möchte auch nicht das grade sagen, was Böhm e, daß deshalb κατ' ὅσον absichtlich nicht gesetzt sei, weil es sich nicht von einem bestimmten Grade des Vorzugs handle; denn allerdings scheint es doch an beiden Stellen so gemeint, daß in dem zweiten Hemistich das Verhältniß angegeben ist, wornach das Maaß, hier der größeren Herrlichkeit Christi vor dem Mose, dort der größeren Vorzüglichkeit der neutestamentlichen λειτουργία vor der alttestamentlichen bestimmt wird. Es wird nur hierbei die Periode nicht gleich auf solche Weise begonnen, als ob sie auf die Bestimmung eines dergleichen Maaß- oder Gradverhältnisses ausginge, sondern sie beginnt unbestimmter und allgemeiner mit der Setzung eines stattfindenden Vorzugs des Einen vor dem Andern überhaupt, und erst darnach wird das nähere Verhältniß, wornach dieses stattfindet hinzugefügt. — An unserer Stelle kann nun in dem zur näheren Maaßbestimmung für das erstere hinzugefügten zweiten Hemistich zuvörderst wohl das nicht zweifelhaft sein, daß darin ὁ κατασκευάσας nicht etwa geradezu Gott oder Christus ist und der οἶκος das Haus Gottes oder Christi ^{a)}, sondern, wie auch fast alle Ausleger es fassen, daß es als eine allgemeine Sentenz gemeint ist. Hierbei wird nun aber zuvörderst der Genitiv οἴκου grammatisch auf zwiefache Weise gefaßt. Manche betrachten den Genitiv als von τιμὴν abhängig und fassen da πλείονα τιμὴν τοῦ οἴκου ἔχει: der κατασκευάσας hat größere Ehre vom Hause, die ihm von daher zu Theil wird, oder im Hause, steht im

a) So Schlichting, Wetstein, Morus; s. weiter unten.

Hause geehrter da, nämlich als irgend ein Anderer, der zu demselben nicht in diesem Verhältnisse des κατασκευάσας steht. So schon die Latein. Uebers. der codd. D E: ampliorum enim hic gloriam quam Moyses consequutus est, quanto maiorem honorem habet domus is qui praeparavit eam. Eben so die Vulgata, und von protestantischen Auslegern Homberg Parerg. p. 338, Luther (der jedoch in seiner Uebers. damit die zweite Erklärung verbindet: nachdem der eine größere Ehre am Hause hat der es bereitet denn das Haus), Wolf, Peirce, Michaelis, Heumann Uebers., Semler, Morus, Ernesti, Heinrichs, Paulus. Die mehrsten Ausleger dagegen nehmen τοῦ οἴκου als einen von dem Comparativ πλείονα abhängigen Genitiv, so daß die Christo zugetheilte Herrlichkeit um so viel die des Mose übertreffend bezeichnet würde, als der κατασκευάσας οἶκον größere Ehre genieße als der οἶκος selbst. So schon die Peschito, Chrysost.: πλείονα τιμὴν ἔχει τῶν ἔργων ὁ τεχνίτης, ἀλλὰ καὶ τοῦ οἴκου ὁ κατασκευάζων αὐτόν . . . εἶδες πῶς ποίημα καὶ ποιητὴν διίστησι, πῶς δοῦλον καὶ υἱόν. Theodore: ὅση φησὶ ποιήματος πρὸς ποιητὴν διαφορὰ, τοσαύτη Μωυσέως πρὸς τὸν Χριστόν. Dehmen., Theophyl., Balla, Erasmus, Vatablus, Calvin, Beza, Estius, a Lapide, S. Cappelus, S. Schmidt, Bengel, Cramer und die neueren Ausleger fast alle, wenigstens die protestantischen ^{a)} Dieses ist ohne Zweifel die richtige Fassung; gegen die andere spricht nicht bloß die Unvollständigkeit des Ausdrucks, der eine Ergänzung fodert: eine größere Ehre, nämlich als

a) Ich vermuthe auch Klee, obwohl er der Vulgata gemäß übersetzt: „wie mehre Ehre des Hauses dessen Bereiter hat.“ In dem Commentare spricht er sich darüber gar nicht aus.

jeder Andere, eine dergleichen obwohl an sich wohl mögliche Ergänzung bei der zweiten Erklärung nicht nöthig ist, sondern auch, daß sie keinen recht passenden Sinn gibt; denn es ist im vorhergehenden Gliede ja nicht darauf hingewiesen, welch' eine Ehre Christus vom Hause Gottes habe oder in dem Hause Gottes, unter den Genossen desselben, sondern im Allgemeinen auf die Herrlichkeit, die ihm vom Gott zugetheilt sei; weshalb es auch hier in dem das Maas näher bestimmenden Gliede nicht wahrscheinlich ist, daß das dem ὁῶσα entsprechende τιμὴ sollte einen solchen Zusatz wie τοῦ οἴκου erhalten haben, und nicht vielmehr für sich zu nehmen sein. Aber auch der Ausdruck selbst: τιμὴ τοῦ οἴκου, wie man ihn auch wenden möge statt ἀπὸ τοῦ οἴκου oder ἐν τῷ οἴκῳ, hat immer etwas nicht Klares und Natürliches und ist wenig wahrscheinlich. Bei der anderen Auffassung nun erscheint Mose als selbst mit zu dem οἶκος gehörend, dessen κατασκευάσας Christus ist. Dieser οἶκος ist wie schon vorher bemerkt das Volk Gottes oder das Reich Gottes, die Theokratie, welche im alten Bunde ihren Anfang nahm und im neuen Bunde zu ihrer Vollendung gelangt. Die Formel selbst aber: κατασκευάσειν οἶκον ist nicht mit manchen

- a) Noch weniger schon in sprachlicher Hinsicht zu rechtfertigen ist die Erklärung von Storr, der bei derselben Verbindung es so faßt: „sein Vorzug vor dem Mose ist um so größer, je höher dieses Haus von seinem Urheber geschätzt wird. Schwerlich kommt ἔχει τιμὴν τινος so vor, im aktiven Sinne für: jemanden ehren. Vergl. dagegen Joh. 4, 44: προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει. Auch ist es wohl nicht im Sinne des Schriftstellers, wenn Storr es wie zwei verschiedene Häuser betrachtet, in denen Mose und Christus walten; es erscheint nach seiner Darstellung als ein und dasselbige Haus, worin nur beide eine verschiedene Stellung einnehmen.

Auslegern (Grotius, Hammond, Clericus, Witsch, Peirce, Gabler, Abresch, Heinrichs, Ruinö) gradezu, für *condere familiam* zu nehmen, so daß *ὁ κατασκευάσας τὸν οἶκον* Bezeichnung des *paterfamilias* wäre; denn das möchte sich als Bedeutung schwerlich rechtfertigen lassen. Sondern die Formel bezieht sich sonder Zweifel zunächst auf die Errichtung eines wirklichen Hauses. In solcher Beziehung, von der Vereitung eines Gebäudes, eines Hauses, Tempels, Schiffes, einer Stadt dergl. wird das Verbum oft gebraucht, besonders bei Späteren. So in unserm Briefe — bei Paulus kommt es niemals vor — außer hier u. B. 4. noch Kap. 9, 2: *σκήνη γὰρ κατασκευάσθη ἡ πρώτη*. B. 6: *τούτων δὲ οὕτω κατασκευασμένων*. 11, 7: *κατασκεύασε κιβωτόν*. 1 Petr. 3, 20: *κατασκευαζομένης κιβώτου*. LXX Num. 21, 27: *ἵνα οἰκοδομηθῇ καὶ κατασκευασθῇ πόλις Σηών*. 1 Macc. 15, 4 (3): *κατασκεύασα πλοῖα πολεμικά*. Joseph. Vit. §. 12: *καθαίρεθῆναι τὸν οἶκον ὑπὸ Ἡρώδου . . κατασκευασθέντα*. Herodian. V, 6, 13: *κατασκεύασε δὲ καὶ ἐν τῷ προαστείῳ νεῶν μέγιστόν τε καὶ πολυτελέστατον*. Ib. §. 22: *πύργους τε μεγίστους καὶ ὑψηλοτάτους κατασκευάσας*. Plut. Num. p. 67 A: *ἐνταῦθα κατασκευάζεται κατ'ἀγείος οἶκος οὐ μέγας*. Palaeph. 29, 4: *πλοῖον κατασκευάσας μακρόν*. 31, 9: *κατασκεύασε ναῦν*. 17, 2: *ἵππον κατασκεύασαν ξύλινον*. Diodor. Sic. XI, 62: *ἄλλας τριήρεις πλείους κατασκεύασαν*. Fast in allen diesen Stellen läßt aber das Verbum sich so fassen, daß es nicht bloß das Errichten des Gebäudes, Fahrzeuges dergl. selbst anzeigt, sondern zugleich mit einschließt: dasselbe einrichten, mit den gehörigen Geräthen (*κατασκευή, σκεύη*) versehen; wie es denn anderswo besonders bei Attikern sich noch bestimmter in dieser Beziehung gebraucht findet; z. B. Xenoph. Hiero 2, 2: *μεγαλοπρεπεστάτας οἰκίας καὶ ταύτας*

κατεσκευασμένας τοῖς πλείστον ἀξίοις. *Id. Anab. IV, 1, 8* : ἦσαν δὲ καὶ χαλκῳάσι παμπύλλοις κατεσκευασμένοι αἱ οἰκίαι. *Id. Cyrop. V, 5, 1* : τὴν . . σκὴν . . κατασκευάσαι ὡς κάλλιστα τῇ τε ἄλλῃ κατασκευῇ . . καὶ κ. τ. λ. *Demosthen. Polycl. p. 1208* : ἔτι δὲ σκεύεσιν ἰδίῳ τὴν ναῦν κατεσκεύασα. *Id. in Aristocr. p. 689* : . . οἷς κατεσκευασμένην ὁρᾷτε τὴν πόλιν. *Ib.* : ὥστε τινὲς μὲν αὐτῶν πολλῶν δημοσίων οἰκοδομημάτων σεμνοτέρας τὰς ἰδίας κατεσκευάκασιν οἰκίας. Dieses können wir nun auch hier mit Brochmann u. a. mithinzunehmen, so daß κατασκευάζειν οἶκον noch etwas mehr aussagt als οἰκοδομεῖν οἶκον, und außer dem Bauen des Hauses zugleich mit umfaßt: das- selbe einrichten und mit allem Zubehör versehen. Zu dieser κατασκευῇ des Hauses gehören denn auch Sklaven, Knechte und Mägde, und in dem Umfange werden wir es auch hier zu fassen haben, so daß die Diener des Hauses, die οἰκέται, mit darunter befaßt sind. Der Sinn ist demnach dieser: gleich wie derjenige, welcher ein Haus gebaut und das Hauswesen eingerichtet hat — nämlich für sich, als Herr des Hauses — höher an Ehre dasteht, als das Haus selbst und die einzelnen οἰκέται, so Christus höher als Mose; und Christus erscheint dabei als derjenige, welcher das Haus Gottes bereitet hat (und somit als Herr desselben), dem auch Mose angehört als einzelner οἰκέτης. Chrysostomus: καὶ αὐτὸς (Μωυσῆς) φησι τῆς οἰκίας ἦν. καὶ οὐκ εἶπεν· οὗτος μὲν γὰρ δοῦλος, ἐκεῖνος δὲ δεσπότης, ἀλλὰ τοῦτο λανθανόντως ἐνέφηρεν. εἰ ὁ οἶκος οὖν ἦν ὁ λαὸς καὶ αὐτὸς δὲ τοῦ λαοῦ ἦν, καὶ αὐτὸς ἄρα τῆς οἰκίας ἦν. οὕτω καὶ ἡμῖν ἔθος λέγειν· ὁ δεῖνα τῆς οἰκίας τῆς τοῦ δεινός ἐστιν. De fumen. : πιστὸς μὲν ἦν Μωυσῆς ὑπὲρ πάντα τὸν οἶκον τουτέστι τὸν λαόν· πλὴν καὶ αὐτὸς τοῦ οἴκου ἦν καὶ τοῦ λαοῦ εἰς· τοσοῦτον οὖν πλείονος δόξης ὁ κατὰ σάρκα Χρι-

στὸς παρὰ Μωυσῆν ἡξίωται, ὅσον εἶκος φησι τὸν δημιουργὸν τοῦ δημιουργήματος. — οἶκον γὰρ ἐνταῦθα τὸν λαὸν σὺν τῷ Μωυσεῖ λέγει, ἐπειδὴ καὶ Μωυσεῖς εἰς ἦν τοῦ λαοῦ, ποιητὴς δὲ τοῦ οἴκου ὁ Χριστός. (wobei nur οἶκος zu sehr vom äußerlichen Volke Gottes, dem Israelitischen Volke gefaßt scheint).

1. Eine ähnliche Vergleichung wie hier hat Philo de plantat. Noe §. 16 p. 224 A: ὅσῳ γὰρ ὁ κησάμενος τὸ κῆμα τοῦ κτήματος ἀμείνων, καὶ τὸ πεποιηκὸς τοῦ γεγονότος, τοσοῦτοι βασιλικώτεροι ἐκείνοι.
2. Morus, der τιμὴν τοῦ οἴκου verbindet, faßt die Stelle so: „Doch hat jener einen großen Vorzug vor dem Mose (s. B. 5); aber insofern, daß der Stifter des Hauses (Gott) immer noch der Vornehmere darin ist.“ Eben so scheint es auch schon Wetstein zu fassen, wenn er sagt, der Verfasser rede unterscheidend von der Ehre, welche Gott dem Vater, als dem Erbauer und Herrn des Hauses, zweitens von der, welche dem Sohne desselben, den er über das Haus gesetzt habe, und drittens von der, welche Mose als dem geachteten der Diener zukomme. Auf diese Auffassung würde wohl nicht leicht jemand durch Betrachtung der Worte unseres Verses für sich gekommen sein, was auch Wetstein selbst gesteht; sie ist nur durch die Rücksicht auf das Folgende, B. 4, veranlaßt. Allerdings würde auch die Erklärung dieses 4ten Verses dadurch sehr erleichtert werden. Allein auch abgesehen von dem, was schon oben gegen die Verbindung τιμὴν τοῦ οἴκου bemerkt ist, halte ich es für unmöglich, daß der Verfasser dieses zweite Glied mit dem καὶ ὅσον könnte so gemeint haben, nicht als nähere Bestimmung, sondern als Beschränkung der im ersten Gliede dem Sohne Gottes vor dem Mose zugesprochenen vorzüglicheren Herrlichkeit und Ehre; man würde dann wenigstens eine darauf hindeutende Partikel erwarten, πλὴν oder ἀλλά; ohne das ist auch durchaus unwahrscheinlich, daß ὁ κατασκευάσας αὐτὸν sich nicht — sei

es gradezu oder in der Anwendung — auf den einen der beiden im vorhergehenden Gliede verglichenen, also auf Christum beziehen sollte. Ueberhaupt hatte der Verfasser dazu, hier ausdrücklich hervorzuheben, daß Christus der Sohn wiederum an Ehre Gott dem Vater nachstehe, ja gar keine Veranlassung, und bei dem Zwecke, den er im Briefe vor Augen hat, würde er wohl nicht leicht so geflissentlich darauf bedacht gewesen sein, eine etwa zu besorgende Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater abzuwehren. — Auch Schlichting versteht ὁ κατὰ τοῦ αὐτοῦ von Gott dem Vater, nimmt aber τοῦ οἴκου grammatisch richtig als vom Comparativ regiert, faßt es nur nicht von irgend welchem Hause, sondern von diesem bestimmten Hause Gottes; er faßt den Sinn so: Christus übertrifft den Mose an Herrlichkeit in dem Maaße als Gott der Vater, der Urheber dieses Hauses, dem Hause selbst an Ehre vorgeht. Diese Fassung ist grammatisch zwar weniger hart als die von Morus, aber was den Sinn anlangt gleichfalls wenig wahrscheinlich. — Richtiger im Allgemeinen wenigstens hat Morus den Sinn in der 1sten Ausg. gefaßt: „doch übertrifft er den Mose mit an Würde in dem Maaße, wie ein Diener vom Hause niedriger als der ist, der ihn „dazu bestellt hat;“ wo er οἴκου oder οἴκου statt οἴκου lesen wollte, jedoch ohne alle äußeren Zeugnisse; auch möchte sich κατασκευάζειν οἴκον schwerlich in diesem Sinne rechtfertigen lassen.

3. Auch die späteren Juden stellen den Messias ausdrücklich über Mose, wie Braun p. 191 sq. nachweist, z. B. *Midrasch Tanchuma fol. 11. 1*, wo es über Jes. 52, 13 so heißt: Extolletur supra Abrahamum et efferetur supra Isaacum et altior erit Iacobo. — altior erit supra Mosen q. d. Num. 11, 12, — et elatus erit supra angelos ministerii. — *R. Levi ben Gerson in parasch. Balak fol. 198, 2*: Messias major erit Mose; ideo etiam miracula ejus erunt majora miraculis Mosis.

B. 4. Die älteren Ausleger fassen diesen Vers als weitere Fortführung des vorhergehenden Gedankens über die

vorzüglichere Herrlichkeit Christi vor dem Mose, und betrachten dieses als eine Beweisstelle für die Gottheit Christi, indem man ihn unter dem δ ($\tau\acute{\alpha}$) $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\kappa\epsilon\nu\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma$ versteht. So scheint es deutlich schon Theodoret zu fassen, welcher B. 3 auf die Menschheit Christi und den auch dieser vor dem Mose ertheilten Vorzug an Herrlichkeit bezieht, B. 4 auf seine Gottheit. — $\text{Εἰδέναι μέντοι χρὴ}$ — sagt er zu B. 4 — $\omega\varsigma τὴν μὲν ὑπεροχὴν ἀπὸ τῆς θείας ἔδειξε φύσεως· πλείονος δὲ αὐτὸν ἡξιώσθαι δόξης, κατὰ τὸ ἀνθρώπειον εἶρηκεν.$ Deumen.: $\nu\acute{\nu}\nu$ δὲ $\psi\omicron\tau\acute{\alpha}\tau\eta\eta\upsilon$ $\upsilon\pi\epsilon\rho\omicron\chi\eta\eta$ $\kappa\alpha\iota$ $\delta\omicron\sigma\eta$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota.$ Theophylakt: .. $\delta\omicron\rho\alpha$ $\omicron\upsilon\acute{\nu}$ $\pi\acute{\omega}\varsigma$ $\eta\acute{\rho}\xi\alpha\tau\omicron$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\tauῆς$ $\sigma\upsilon\gamma\kappa\rho\acute{\iota}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ $\alpha\pi\omicron$ $\tauῆς$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma,$ $\acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\beta\eta$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\tauὴν$ $\theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\tau\alpha,$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\sigma\upsilon\gamma\kappa\rho\acute{\iota}\tau\omega\varsigma$ $\upsilon\pi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\upsilon$ $\tau\omicron\nu$ $\pi\omicron\iota\eta\tau\eta\eta$ $\tau\omicron\upsilon$ $\pi\omicron\iota\eta\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\delta\epsilon\iota\chi\epsilon.$ Und von späteren Auslegern auf ausdrückliche Weise Clarus, Beza, Estius, J. Cappellus, a Lapide, Camero, C. Schmidt, Wittich, Braun, Brochmann, Afersloot, Calmet, Bengel, Cramer, Baumgarten, Masch, Ch. F. Schmid u. a. Diese nehmen denn meistens $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ als Prädikat, und als Subjekt δ ($\tau\acute{\alpha}$) $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\kappa\epsilon\nu\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma$, oder auch, wie J. Cappellus, Bengel, bloß δ , dagegen $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\kappa\epsilon\nu\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma$ als Apposition („er aber — Christus —, der Alles bereitet, ist Gott, muß nothwendig Gott sein“, bei welcher letzteren Fassung man aber wenigstens $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\kappa\epsilon\nu\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma$ vor $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ erwarten würde); das Objekt aber $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ wird von manchen derselben, als Beza, Camero, Cramer u. a., in bestimmter Beziehung auf B. 3 gefaßt: der alles dieses, das ganze Haus Gottes, bereitet hat. Von den neueren Auslegern wird diese Erklärung, so verbreitet sie später war, gänzlich ignoriert, und auch selbst Klee erwähnt sie nicht einmal, welche Nichtachtung um so weniger zu billigen ist, da jene Auffassung doch aller-

dinge auf den ersten Anblick sich durch den Zusammenhang dieses Verses mit dem vorhergehenden sehr zu empfehlen scheint. Indessen glaube ich doch nicht daß sie im Sinne des Schriftstellers ist. Zwar ist es sehr wahrscheinlich, daß er oben Kap. 1, 8. 9 in den citirten Worten des 45ten Psalms ὁ Θεός als Anrede an den Sohn Gottes gefaßt hat. Allein wenn er hier in eigener Argumentation darauf ausgegangen wäre, wie es nach jener Auffassung erscheinen würde, die Gottheit Christi zu erweisen, so läßt sich wohl schwerlich glauben, daß er das sollte bloß so wie im Vorübergehen abgefertigt haben, ohne daß er es im Folgenden irgend festgehalten hätte oder weiter darauf eingegangen wäre; denn auch im Folgenden (B. 5. 6) wird Christi Verhältniß zu Mose nicht dargestellt wie das der Gottheit zu dem Menschen, sondern wie das des Sohnes vom Hause, der als solcher über dasselbe gesetzt ist, zu einem Diener des Hauses; jenes Verhältniß aber würde den zwischen beiden vorhandenen Abstand noch stärker bezeichnet haben. Peirce: Quo argumento (Christum, qui omnia aedificaverit, deum atque adeo Mose, qui non aedificaverit omnia, honoratiorem esse) si usus esset auctor, non opus ei fuisset, quidquam tantae probationis robori addere, atque aliunde evincere, Christum qui deus omniumque rerum creator sit, majorem Mose esse. At subjungit, fidelem fuisse Christum non ut servum sed filium; quae alienissima probatio, si jam deum rerumque omnium creatorem Christum dixerat. — Es kommt denn noch dazu, daß es nicht recht natürlich ist, hier τὰ πάντα, auch dieses als die ursprüngliche Lesart betrachtet (s. unten), für ταῦτα πάντα zu fassen, und zwar in bestimmter Beziehung auf den B. 3 genannten οἶκος, während in dem dazwischenliegenden ersten Hemistich von B. 4 πᾶς οἶκος in viel allgemeinerem Sinne ge-

sagt war ^{a)}; wollte man aber mit a Lapide, Brochmann, Akerlloot u. a. τὰ πάντα von der universitas rerum verstehen und es auf die Schöpfung der Welt durch den Sohn beziehen, so würde das zwar der Vorstellung unseres Briefes gemäß sein (Kap. 1, 2); aber an unserer Stelle ist doch im Vorhergehenden nicht davon die Rede, sondern nur angedeutet, daß Christus der κατασκευάσας τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ sei, den wir hier doch wohl nicht von der Welt überhaupt nehmen dürfen ^{b)}. — Müssen wir nun aber diese Erklärung unseres Verses aufgeben, so läßt sich der Inhalt desselben wohl nur betrachten als einen leichten Nebengedanken bildend, ohne Fortschreitung der eigentlichen Argu-

a) Schon deshalb ist es auch nicht wahrscheinlich, wenn Andere, wie Calvin, Grotius, Limborch, Abresch, es so fassen: der aber dieses Alles — das ganze Haus Gottes — bereitet hat, ist Gott, nämlich durch Jesum Christum. Auch würde dann das bei dieser Auffassung für die Argumentation ja gerade Wesentliche: „durch Christum“ nicht wohl haben verschwiegen werden können.

b) Obwohl an und für sich allerdings auch die Welt als das Haus Gottes bezeichnet werden konnte, und auf diese Weise öfters bei Philo bezeichnet wird. *De plantat. Noe* §. 12 p. 221 C: . . τὸν κόσμον εὐπρεπῆ καὶ ἑτοιμον αἰσθητὸν οἶκον εἶναι Θεοῦ. *De somn.* §. 32 p. 593 A: . . ὁ αἰσθητὸς οὐτοσὶ κόσμος οὐδὲν ἕρα ἄλλο ἐστὶν ἢ οἶκος Θεοῦ. *Legg. allegor. l. III.* §. 32 p. 79 C. D: ὥσπερ γὰρ εἴ τις ἴδοι δεδημιουργημένην οἰκίαν ἐπιμελῶς . . . ἐννοίαν λήψεται τοῦ τεχνίτου, οὐ γὰρ ἄνευ τέχνης καὶ δημιουργοῦ νομιεῖ τὴν οἰκίαν ἀποτελεσθῆναι, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ πόλεως καὶ νεῶς καὶ παντὸς ἐλαττοῦρος ἢ μείζονος κατασκευάσματος, οὕτω δὴ καὶ εἰσελθὼν τις ὥσπερ εἰς μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν τόνδε τὸν κόσμον . . . λογίζεται δήπου, ὅτι ταῦτα οὐκ ἄνευ τέχνης παντελοῦς δεδημιουργεῖται, ἀλλὰ καὶ ἦν καὶ ἐστὶν ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς ὁ Θεός.

mentation. B. 3 war ausgesprochen, daß der welcher ein Haus bereitet höher an Ehre stehe als das Haus selbst. In Beziehung darauf heißt es hier: denn jegliches Haus ¹⁾ wird von irgend einem bereitet; welches Haus es auch sei, so wird es von dem Einen oder dem Anderen zubereitet sein, dieser zu demselben im Verhältniß des Gründers und Herrn stehen (und so auch dasjenige Haus von dem es sich hier handelt, zu welchem in solchem Verhältnisse Christus steht); aber freilich immer ist Gott es, der Alles zubereitet; welches Haus auch zubereitet werde und von wem, Gott ist immer der auctor primarius. Es soll — anders läßt es sich nicht wohl fassen — hier gleichsam gerechtfertigt werden, daß im Vorhergehenden Christus, nicht aber Gott der Vater, als derjenige vorausgesetzt und bemerklich gemacht war, welcher das Haus Gottes zubereitet hatte, und dazu wird zu verstehen gegeben, daß wenn auch allerdings der Letztere als der eigentliche erste Urheber, als der auctor primarius anzusehen sei, gleichwohl doch auch Christus in Beziehung auf dieses Haus als der κατασκευαστας könne betrachtet werden, gleich wie bei einem irdischen Hause und Hauswesen dadurch, daß Alles auf Gott zurückzuführen sei, nicht ausgeschlossen werde, daß dasselbe von diesem oder jenem menschlichen Herrn erbaut und eingerichtet sei. So faßt den Sinn schon Michaelis ad Peirc.; eben so Böhme (quamquam qui omnia condidit deus est), Ruinöl, Klee. Für den Gedankengang

a) Böhme macht darauf aufmerksam, daß der Verfasser auch anderswo Erläuterungen des Vorhergehenden (nämlich eines speciellen Verhältnisses durch Hinweisung auf allgemeinere Verhältnisse) mit *πᾶς* gibt (indem er nämlich hiermit den erläuternden Satz beginnt), so 5, 1. 13. 8, 3. wozu noch hinzuzufügen 10, 11. 12, 11.

steht dieser Vers wie parenthetisch da, wie schon Oeder Centur. conject. p. 145 sq. und Carpizow bemerken; und so wird er von Griesbach, Heinrichs, Knapp, Schulz u. a. eingeklammert; doch ist das, wie richtig Böhme u. a., nicht rathsam; denn grammatisch bildet er doch keine eigentliche Parenthese, da sich das Folgende doch wieder zunächst hieran anschließt, nicht an V. 3, wenigstens das Pronomen αὐτοῦ V. 5 sich wohl nur auf θεός V. 4 beziehen kann. Daß übrigens θεός ohne Artikel steht, ist unserer Auffassung desselben als Subjekt des Satzes nicht entgegen; s. Winer S. 108 sq. — Noch bemerke ich, daß ich im zweiten Hemistich statt des recip. τὰ πάντα mit Lachmann πάντα lese, und dieses für das Richtige halte, nicht bloß wegen der äußeren Zeugen (A C D* E Uffenbach. al.), sondern auch wegen der inneren Angemessenheit. Nämlich τὰ πάντα würde nicht wohl, wie es auch außer den S. 402 genannten Auslegern noch manche andere fassen (z. B. Grotius u. a.), statt ταῦτα π. stehen können: das gesammte vorher bezeichnete Haus, sondern es würde das Universum, die Gesamtheit der Dinge als Ganzes bezeichnen, und ὁ τὰ π. κατασκευάσας sich auf die Schöpfung der Welt beziehen, wie Ephes. 3, 9: τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι. Sap. 9, 1: ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου (vergl. V. 2: τῇ σοφίᾳ σου κατασκεύασας ἄνθρωπον). Job. 8, 3: ὁ τὰ πάντα ποιήσας. Vergl. 1 Cor. 8, 6. 11, 12. Hebr. 2, 10 u. a. Allein so, in Beziehung auf die Welterschöpfung, ist es hier doch wohl nicht gemeint, sondern vielmehr so, daß Gott auch von dem Einzelnen, was durch irgend Einen bereitet werde, als der Urgrund, als der auctor primarius zu betrachten sei; und dafür erscheint πάντα ohne Artikel angemessener; der Artikel ist erst eben von der Voraussetzung aus, daß die Welterschöpfung gemeint sei, hinzugefügt.

Michaelis in s. Paraphr. und Uebers., so wie Einl. in N. T. p. 1379 glaubt die Stelle nur durch Annahme eines Uebersetzungsfehlers erklären zu können. Er meint, Paulus habe B. 3 geschrieben בן sein Sohn, was der Uebersetzer verstanden habe: sein Erbauer (בנן); und so habe jener B. 4 im ersten Hemistich wol geschrieben בן בית בן לו in dem Sinne: denn er ist in dem ganzen Hause Sohn (?); was der Uebersetzer aber wieder gefaßt hätte: ein jedes Haus habe einen Bauherrn; der Sinn der ganzen Stelle nach dem Grundtexte sei wol dieser gewesen: „dieser ist so viel größerer Ehre als Mose gewürdigt, so viel der Sohn in dem „Hause der geehrteste ist; denn er ist in dem ganzen Hause „Sohn. Der so dies ganze gebaut hat (בנה הכל) ist Gott; „und Mose ist in dem ganzen Hause u. s. w.“

B. 5. 6. a. Es wird hier der Inhalt des 3ten Verses, die Grundangabe für die größere Herrlichkeit, der Christus vor dem Mose theilhaftig geworden sei, weiter fortgesetzt; den Inhalt von B. 3 hat der Verfasser bei der Anknüpfung mit καὶ vor Augen, welches nicht auch sein kann, wie Gramer will, sondern nur einfache Copula; dabei geht er denn aber auf den Ausspruch B. 2 zurück, daß beide in dem ihnen anvertrauten Hause Gottes, welches solchergestalt von Gott und nach Gottes Willen durch den Sohn bereitet sei, sich treu bewiesen hätten, indem er näher andeutet in welchem Verhältnisse der Eine und der Andre, dieser nur wie ein Diener im Hause, jener aber wie der Sohn des Hauses und der Herr über dasselbe als sein Eigenthum. Daß das Pronomen αὐτοῦ B. 5 sich auf Θεός B. 4 bezieht, ist schon oben bemerkt. Als das Haus des Mose, welche Beziehung die Worte auch zulassen würden, hat der Verfasser es sicher nicht bezeichnen wollen, zumal da es im Ausspruche der Schrift, worauf überhaupt angespielt wird (Numer. 12, 7), ausdrücklich als das Haus Gottes bezeichnet wird. Aus derselben

Stelle ist denn auch die Bezeichnung des Mose als eines *θεράπων* (τοῦ Θεοῦ), welches Wort sich im N. T. außerdem nicht weiter findet, beibehalten. Eben so haben die LXX *θεράπων* in Beziehung auf den Mose in seinem Verhältnisse zu Gott auch an anderen Stellen gesetzt Exod. 4, 10. 14, 31. Numer. 11, 11. 12, 8. Deuter. 3, 24. Jos. 1, 2. 8, 31. 33; wo im Hebräischen sich überall *עַבְדּוֹ* findet. Vergl. noch Sap. 10, 16. Barnab. Ep. c. 14: *Μουσοῦς θεράπων ὧν ἔλαβεν, αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῶν ἔδωκεν (τὰς πλάκας)*. Was das Verhältniß dieses Wortes zu *δοῦλος* betrifft, so ist es wol dieses: *δοῦλος* bezieht sich auf ein allgemeines fort-dauerndes Verhältniß, wo einer dem Andern als Unfreier unterworfen, von seinem Willen abhängig ist, ohne Rücksicht darauf, ob er wirklich in seinen Diensten thätig ist, von ihm zur Vollführung seines Willen angewandt wird; *θεράπων* aber auf die Verrichtung von Hülfsleistungen im Dienste eines Andern, ohne Rücksicht darauf ob es ein Freier ist oder ein Unfreier der sie verrichtet. *Etymol. M.*: *θεράπων-τας, οὐχ, ὥσπερ οἱ νεώτεροι, δούλους, ἀλλὰ πάντας τοὺς θεραπευτικῶς ἔχοντας, ὡς· Δαναοὶ θεράποντες Ἀργεῖος· καὶ τὸν ἐν δυνάτει τάξει φίλον, ὡς· Πάτροκλος Ἀχιλλέως θεράπων*. (Eben so *Apollon. lex. ms.*, s. bei Wetst.) ^{a)}. So ist auch im Verhältnisse zu Gott der Unterschied der, daß *δοῦλος* Θεοῦ schon jeder wahre Verehrer Gottes ist, der seinen Willen dem Willen Gottes unterwirft, *θεράπων* Θεοῦ aber derjenige, dessen Dienstes Gott sich zur Vollführung seines Rathschlusses bedient, sei es auf fortgehende Weise oder für einzelne Fälle. Es begreift sich indessen, daß bei

a) *Eustath. in Od. a. p.* 219: οἱ δὲ θεράποντες ἀπλῶς ὑπηρεταὶ εἰσι φίλοι, οὐ μὴν κατὰ τοὺς δούλους.

diesem Verhältnisse in sehr vielen, ja in den meisten Fällen derselbe als *δοῦλος θεοῦ* und als *θεράπων θεοῦ* bezeichnet werden konnte; und so haben die LXX denn *ἔσθ* eben so oft auch *3. B.* von Mose in seinem Verhältnisse zu Gott durch *δοῦλος* gegeben (Jos. 1, 1: *δοῦλον κυρίου*, obwohl gleich *3. 2: ὁ θεράπων μου*. Ib. 14, 7. 22, 4. 1 Reg. 8, 53. 56. 2 Reg. 21, 8. Nehem. 9, 14. 10, 29. Vergl. Apoc. 15, 3). Wenn nun auch gerade in der Stelle, die hier berücksichtigt wird, in der Griechischen Uebersetzung *δοῦλος μου* gesetzt wäre, so würde der Verfasser den Mose auch auf diese Weise in Verhältniß zu Christo als dem Sohne haben bezeichnen können. Doch mußte es ihm allerdings auch ganz gelegen sein, daß er *θεράπων* vorfand, da darin zugleich auf die Thätigkeit desselben im Hause Gottes, wodurch er seine Treue bewährte, hingedeutet wird ^{a)}; worin er seine dienende Thätigkeit kundgab, macht der Verfasser selbst bemerkl. in den hier hinzugefügten Worten *εἰς μαρτύριον τῶν λαλήθησομένων*, welche nicht mit *Estius*, *S. Schmidt* u. a. mit *πιστός* zu verbinden sind, sondern eng mit *θεράπων*: wie ein Diener bestimmt Zeugniß abzulegen von dem was da sollte geredet werden, nämlich nach dem Willen Gottes, was Gott dem Volke fund thun wollte. Ohne Zweifel bezieht es sich nämlich auf das, was Mose selbst im Auftrage Gottes reden sollte, also namentlich auf die Kundmachung des göttlichen Gesetzes durch den Mose, jedoch so, daß auch Aussprüche anderer Art, welche Gott durch ihn dem Volke verkündigen wollte, nämlich weisagende, nicht

a) Ganz unstatthaft ist, wenn Seyffarth p. 35 sq. *θεράπων* hier für Priester, sacerdos fassen will, was eigentlich niemals bestimmte Bedeutung des Wortes ist, wenn auch *θεραπεύειν θεός* für colere deos vorkommt.

ausgeschlossen sind. So schon *Syr.*: in testimonium eorum, quae loquenda erant in ejus manu; Theodoret (auch wohl Chrysost.), *De kumen.*, Theophyl., Primasius, Estius, a Lapide, Schlichting, Grotius, Hammond, Braun, Michaelis Paraph. und überhaupt die meisten Ausleger, namentlich die neuesten alle. Ueber den Gebrauch von *καλεῖν* in unserem Brief, s. zu 1, 1; in Beziehung auf Mose und die durch ihn geschehene Kundmachung des göttlichen Willens steht es auch 7, 14. 9, 19. In *μαρτύριον* ist angedeutet, daß er für die Dinge, welche er kund machen sollte, wirklich wie ein Zeuge auftreten konnte, da er sie durch unmittelbare Offenbarung von Gott selbst empfangen hatte, als welcher, wie es Numer. 12, 8 heißt, Mund zu Mund mit ihm redete, und nicht in Räthseln. Also: Moses hat sich treu bewiesen im ganzen Hause Gottes, aber als ein Diener, der nur Zeugniß ablegen sollte von dem was Gott dem Volke wollte kund thun lassen. Wohl sicher übrigens ist es bloß auf das den Menschen über die göttliche Offenbarung bei der Kundmachung derselben abzulegende Zeugniß zu beziehen, nicht aber wie *De kumen.*, Theophylakt u. a. darauf oder mit darauf, daß Mose auch am Gerichtstage als Zeuge für Gott wider die Menschen, wenn diese anfangen sollten zu leugnen, auftreten werde. Ganz unstatthast ist aber, wenn andere Ausleger τὰ καληθησοόμενα gradezu von demjenigen verstehen, was dereinst durch Christum und seine Apostel sollte kundgemacht werden, und es darauf beziehen, daß Mose schon darüber auf prophetische oder typische Weise Zeugniß abgelegt hätte; so Erasmus, Calvin, Camero, Calov, Seb. Schmidt, Wittich, Limborch, Wolf, Peirce, Carpzow, Wetstein, Cramer, Baumgarten u. a. Wir würden da zum wenigsten bei τῶν καληθησομένων irgend eine nähere Bestima-

mung hinzugefügt erwarten, wie ἐν' ἑσχάτῳ τῶν ἡμερῶν, διὰ τοῦ νιοῦ dergl., oder überhaupt eher τῶν μελλόντων dergl., da doch nicht bloß das könnte gemeint sein, was Christus und die Apostel erst ankündigen, sondern vielmehr was sie der Verkündigung und typischen Andeutung des Mose gemäß realisiren sollten. Nicht minder unstatthaft ist, wenn noch Andere τὰ λαληθ. auf den Inhalt dieses Briefes beziehen wollen; so Pareus (dicendorum a nobis in hac epistola de ceremoniis earumque significatione et usu; sic consensum doctrinae suae cum Mosaica significat), Brochmann, Zachariä; es konnte das gewiß nicht auf diese Weise, durch das bloße τῶν λαληθ., ausgedrückt werden.

B. 6. Χριστὸς δὲ . . . οἶκον αὐτοῦ. Hier könnte man allenfalls, mit bloßer Supplirung von ἐστὶ, als Prädikat zu Christus gradezu entweder ὡς νιὸς ἐπὶ τ. ο. α. nehmen, oder bloß ἐπὶ τ. οἶκον α.; auf letztere Weise Erasmus Paraphr.: At Christus, ut conditor ac filius, administravit suam ipsius domum. Allein nach dem Vorhergehenden, da dieses in Verbindung mit B. 5 nur nähere Bestimmung der Art ist, wie Christus sich gleich dem Mose treu bewiesen habe, kann darüber kein Zweifel sein, daß als Prädikat hier aus dem Vorhergehenden (B. 5) πιστὸς zu ergänzen ist. Damit ließe sich denn gar wohl ἐπὶ τὸν οἶκον α. verbinden, wie B. 2. 5: ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ α.; die Präposition ἐπὶ mit d. Akkus. ist wenigstens nicht entgegen, wie Matth. 25, 21. 23. (ἐπὶ ὀλίγα ἧς πιστὸς) zeigt. Doch führt die Stellung der Worte mehr darauf, daß es eng mit dem vorhergehenden ὡς νιὸς zusammenzunehmen ist und sich mit auf die Vergleichung bezieht, wodurch die Art der Treue Christi bestimmt wird. Dann aber ist auch ohne Zweifel das Pronomen αὐτοῦ nicht auf Gott den Vater zu beziehen — (wie die Lat. D E u. Hieronym., und von neueren Aus-

legern a Lapide, Schlichting (der sich darüber ausdrück-
lich und umständlich erklärt), Peirce, Storr, Morus,
Abresch, Dindorf —, sondern eben auf *viòs*, wie die
Vulgata, Beza, Estius, Grotius, Cr. Schmid,
Calov, Brochmann, Wolf, Carpzow, Cramer,
Baumgarten, Gabler, Heinrichs, Baldenaer,
Böhme, Kuinöl, Klee u. a. ^{a)}. Wir können alsdann
ἐνὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ ganz eng mit *ὡς viòs* verbinden: wie
ein Sohn über sein Haus; es wäre dann *ἐνὶ* mit dem Ak-
kus. ganz ähnlich gesetzt wie Kap. 10, 21: *ἱερέα μέγαν*
ἐνὶ τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ. Doch ist wohl noch vorzuziehen
aus dem Hauptsatze *πιστός ἐστι* wieder zu suppliren; also:
Christus ist treu, gleich wie ein Sohn über sein Haus, wel-
ches ihm als Sohn des Hausherrn mitangehört, und worüber
er also mit größerer Sorgfalt wachen wird, als ein blo-
ßer demselben immer mehr ferne stehender Diener des Hauses.
Auch bei dieser Verbindung aber liegt jedenfalls in dem *ἐνὶ*
τ. οἶκον noch etwas Anderes, als in dem *ἐν τῷ οἴκῳ*; jenes
drückt immer das mit aus, daß Christus dem Hause, worin
er seine Treue bewies, vorgesezt sei ^{b)}; das könnte an sich

a) Die meisten dieser Ausleger wollen dann auch *αὐτοῦ* schrei-
ben, wie sich auch Edit. Plantin. Genev. findet; darüber
s. S. 69. Wenn der gewiß ohne Spiritus schreibende
Schriftsteller beabsichtigt hätte, hier mit solcher Emphase
das Reflexivum zu setzen, so würde er auch die durch die
Schrift allein erkennbare volle Form *ἐαυτοῦ* geschrieben
haben.

b) Vermischt ist der in dem Wechsel der Präposition liegende
Unterschied in der Lateinischen Uebersetzung; diese hat *cod.*
DE: Christus autem tanquam filius in domo ejus.
Vulgat.: . . . in domo sua; und so auch *Lucif. Calar.*
de non conven. c. haeret. p. 224. *Ambros. de Joseph. c. 9.*

denn freilich auch wie ein oberer Diener sein (s. Matth. a. a. D.), ist hier aber durch das *vids* näher bestimmt.

Jetzt fängt nun aber die Rede wieder an, einen paränetischen Charakter zu gewinnen. Das folgende zweite Hemistich dieses 6ten Verses bildet dazu den Uebergang in einer relativen Periode, welche sich eng an die vorhergehende Vergleichung Christi mit Mose anschließt, und worin ausgesprochen wird, unter welcher Bedingung allein wir dem Hause Christi, worüber er mit solcher Treue waltet, wahrhaft angehören. Chrysost.: *ἐνταῦθα πάλιν αὐτοὺς προτρέπει εἶσθαι γενναίως καὶ μὴ καταπίπτειν· οἶκος γὰρ φησὶν εἰσόμεθα τοῦ Θεοῦ, ὡς περ ἦν Μωυσῆς, εἰς ἅπαντας κ. τ. λ.* Von B. 7 an geht die Rede dann auch der Form nach noch bestimmter in eine ernst warnende Ermahnung über. — Mit B. 6. b. c. vergl. die ähnliche Stelle B. 14. — Zuörderst ist hier die Lesart in Betracht zu ziehen. Statt *οὗ οἶκος* findet sich *ὁς οἶκος* D* 6. 53 (Uffenb.). 67 ** auch Mt. t, und so auch *quae domus* Lat. DE, Vulg. Lucif. Cal. Ambros. (s. S. 412 not. b.). Dieses würde für den Sinn ganz passend sein, und es wird dasselbe vorgezogen von Beza, Bengel (in s. Gnom. u. N. T. ed. 2, wogegen er früher in s. größern N. T. diese Lesart sehr zurückgestellt hatte), E. F. Schmidt u. a. Doch sind die — meistens abendländischen — Zeugen für diese Lesart zu schwach. Für *οὗ* spricht außer dem Uebergewicht der Griech. Handschriften an Zahl wie an Alter auch von den Lateinern selbst Hieronym. ad Damas.: *cujus domus sumus nos*, und Syr.: *sumusque domus ejus nos*. — Gramus hat Edit. 1: *οὗ ὁ οἶκος* und so wollen

Jedoch Hieronym. ad Damas.: *Christus autem ut filius super domum ejus*. So auch Syr.: *על בֵּיתוֹ*.

Abresch u. Dindorf lesen. Doch hat dieses auch zu wenig für sich, außer cod. 2, woraus Gras mus es genommen, und Mt. m. Das Fehlen des für nöthig erachteten Artikels erklären schon Storr und Böhme sich wohl mit Recht daher, weil außer den unter dem *ἡμεῖς* Begriffenen — den Hebräern und dem Verfasser — doch auch noch Andere zu diesem Hause gehörten; wir sind sein Haus — wie eben so Andere, welche dieselbe Bedingung erfüllen. Unter ähnlichen Umständen fehlt der Artikel 1 Petr. 3, 6: *ἥς (Σάρσας) ἐγενήθητε τέκνα ἀγαθοποιούσαι κ. τ. λ.* — Das Relativum *οὗ* beziehen Ehyssost., Theodoret, u. a. auf Gott, De kumen., Theophyl. u. a. auf Christus; dieses Letztere ist richtiger, obwohl es für den Sinn eben keinen Unterschied macht; wir dürfen es aber, zumal nach unserer Auffassung des ersten Hemistichs, nicht etwa auf das unmittelbar vorhergehende Pronomen *αὐτοῦ* beziehen, als welches mit zur Vergleichung gehört, sondern auf das Subjekt des Hauptsatzes *Χριστός*; und richtiger wird von Griesb., Knapp u. a. vor *οὗ* mit einem Kolon interpungirt, als von Lachmann mit einem Komma. Für die Bezeichnung selbst, daß die Gläubigen das Haus Christi oder Gottes seien, wiefern Gott oder Christus in den Einzelnen oder in dem Ganzen seine Wohnung aufgeschlagen hat mit seinem Geiste, vergl. 1 Tim. 3, 15: *πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος.* 1 Cor. 3, 9. 16. 1 Petr. 2, 5. 4, 17. So bezeichnet auch Philo öfters den frommen Menschen oder die menschliche Seele als *οἶκον τοῦ Θεοῦ*, *De somn.* S. 23. p. 587. *E: σπούδασον οὖν, ὃ ψυχῇ, Θεοῦ οἶκος γενέσθαι, ἱερὸν ἅγιον κ. τ. λ.* *De resip.* Noe S. 13. p. 282 *E: τίς γὰρ οἶκος δύναιτ' ἂν ἀξιοπροπέστερος εὐρεθῆναι Θεῷ πλήν ψυχῆς τελείως κεκαθαυμένης καὶ μόνον τὸ καλὸν ἡγουμένης ἀγαθόν.* — *κατοικεῖν δὲ λέγεται ἐν οἴκῳ ὃ Θεὸς οὐχ ὡς ἐν τόπῳ (περιέχει γὰρ*

τὰ πάντα, πρὸς μηδενὸς περιεχόμενος), ἀλλ' ὡς πρόνοιαν καὶ ἐπιμέλειαν ἐκείνου τοῦ χωρίου διαφερόντως ποιούμενος. παντὶ γὰρ τῷ δεσπόζοντι οἰκίας ἢ ταύτης κατὰ τὸ ἀναγκαῖον ἀνῆπται φροντίς. Daß aber wie das Haus Gottes so auch das Haus Christi genannt werden kann, bedarf keines Beweises; vgl. Eph. 3, 17. Joh. 14, 23. Apoc. 3, 20.

Ἐάνπερ — κατὰσχωμεν. Für ἔάνπερ hat Lachmann ἔάν nach B D* E 17. 53. Doch ist jenes hier höchst wahrscheinlich das Ursprüngliche. Vergl. die überhaupt ähnliche Stelle B. 14: ἔάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βέβαιαν κατὰσχωμεν. So findet sich diese vollere echt Griechische Form auch 6, 3: ἔάνπερ ἐπιτρέπη ὁ Θεός. Es gehört die Anwendung derselben mit zu dem feierlicheren gewählteren Stile unseres Briefes. Beim Paulus findet sich dieselbe nicht, und überhaupt im N. T. nicht weiter, so wie auch nicht LXX; dagegen wir das beim Paulus öfters vorkommende εἴπερ in unserem Briefe nicht antreffen. In Beziehung auf unsere Stelle bemerke ich nur noch, daß Lucif. Cal. l. l. ohne Zweifel ἔάνπερ gelesen hat (si tamen). Derselbe drückt die Worte μέχρι τέλους βεβαίαν nicht mit aus, und eben so Ambros. l. l. Dieselben Worte fehlen auch B u. Aeth. (so wie bloß βεβαίαν Syr.). Mill Proleg. 1208 hält jene Worte für eine Glosse, die allerdings aus B. 14 sich wohl erklären ließe. Indessen erwarten wir grade in unserm Briefe doch auch hier eben so wohl einen dergleichen Zusatz zu dem κατὰσχωμεν wie B. 14; auch in der dritten Stelle, wo das Verbum gebraucht ist, Kap. 10, 23, finden wir außer dem Akkusativ des Objekts noch als zweiten Akkusativ ein zu näherer Bestimmung dienendes Adjektiv (κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ); und so sind jene Worte auch hier doch wohl höchst

wahrscheinlich echt. — Es richtet sich hier das Adjektiv in Beziehung auf das Genus nach παρρησίαν obwohl dieses das entferntere Nomen ist. Indessen findet sich das mitunter bei den besten Griechischen Schriftstellern, daß wenn ein Adjektiv oder ähnliches Bestimmungswort zu mehreren Substantiven gehört, es sich in Ansehung des Genus und Numerus nicht grade nach dem nächsten derselben richtet; s. Matthiä S. 441, 2, c. p. 825. Bernhardy p. 431. Aber nicht leicht wird dieses in Prosa anders der Fall sein, als da, wo das entferntere Nomen den Hauptbegriff bildet, das oder die dazwischen liegenden nur mehr untergeordnete Begriffe, bloß zur näheren Bestimmung oder Ergänzung des ersteren dienend, so daß dieser doch dem Schreibenden vor den anderen hervortritt; z. B. *Thucyd.* VIII, 63: πνθόμενος . . καὶ τὸν Στρουβιχίδην καὶ τὰς ναῦς ἀπὲλθυσότα. *Id.* 1, 54: οἱ δὲ Κερκυραῖοι τὰ τε ναύαγια καὶ νεκρούς ἀνείλοντο τὰ κατὰ σφᾶς. Daher werden wir darauf geführt, daß auch hier παρρησία der Hauptbegriff ist und καύχημα nur mehr ein untergeordneter. Auch würde bloß oder vornehmlich in Beziehung auf τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος wohl nicht leicht βέλαιον κατάσχωμεν gesagt sein (s. *ἐκκλινὲς* 10, 23). Diese Redeweise veranlaßt uns aber auch, παρρησίαν selbst hier als Bezeichnung der Gesinnung und Stimmung des Gemüthes zu fassen, nicht sowohl von der Aeußerung derselben. Und dem ist auch der Sprachgebrauch nicht entgegen. Παρρησία nach der Ableitung von πᾶν u. ῥῆσις bezeichnet bei Griechen Freiredigkeit, Freimüthigkeit im Reden und Bekennen^{a)}; so oft besonders bei Demosthenes, z. B. p. 95,

a) Fälschlich gibt Schulz als erste auch an unserer Stelle anzuwendende Bedeutung an: die Freiheit, Berechtigung wozu

27: λέξω δὲ μετὰ παρρησίας· οὐδὲ γὰρ ἄλλως δυναί-
 μην. p. 1343, 18: ἐλπίδα εἶναι ἡμῖν μηδεμίαν τοῦ μετα-
 σχεῖν τῆς καὶ ξένους δεδομένης παρρησίας. u. a. Polyb
 XI, 4: ῥηθήσεται δὲ τὸ δοκοῦν μετὰ παρρησίας. LXX
 Prov. 13, 5: ἀσεβὴς δὲ αἰσχύνεται καὶ οὐχ ἔξει παρρη-
 σίαν. Philo de Joseph. §. 38 p. 558 C: ἦν δὲ τολμη-
 τῆς μετ' αἰδοῦς καὶ θαρσάλους, παρρησίαν τὴν ἄνευ
 ἀναισχυντίας ἐπιτετηδευκώς. Act. 2, 29. 4, 13. 29. 31
 u. a. Nicht minder bezeichnet es die Gesinnung der Frei-
 müthigkeit, woraus die Freiredigkeit hervorgeht; was mit
 jener ursprünglichen Bedeutung oft ganz zusammenfließt.
 Dieser Begriff erweitert sich nun aber so, daß das Wort bei
 Späteren überhaupt die Freudigkeit des Muthes und der Zu-
 versicht bezeichnet, die uns ohne Furcht und Scheu unsern Pfad
 wandeln läßt. Philo Quod omn. prob. lib. §. 21. p. 887
 D. ib. E. Joseph. Ant. IX, 10, 4. XV, 2, 7. Philem. 8.
 Im N. T. wird es namentlich öfters in Beziehung auf die
 freudige Zuversicht und das offene Vertrauen des Menschen in
 Verhältniß zu Gott gebraucht, wie schon Job. 27, 10: μὴ
 ἔχει τινὰ παρρησίαν ἐναντίον αὐτοῦ; So Eph. 3, 12.
 1 Tim. 3, 13. 1 Joh. 2, 28. 3, 21 (παρρησίαν ἔχομεν
 πρὸς τὸν Θεόν). 4, 17. 5, 14. An unserer Stelle fassen
 nun manche Ausleger es in der ursprünglichen Bedeutung
 und beziehen es auf das freimüthige Bekenntniß des Evan-
 geliums vor der Welt; so a Lapide, Grotius, Ham-
 mond, Limborch, Michaelis, Heinrichs, Ernes-
 sti, Balckenaer u. a. Doch würde dazu, wie bereits be-
 merkt, βεβαίαν κατασχωμεν nicht recht passend sein. Dazu

(„das Recht und den Ruhm der Hoffnung“), als zweite:
 die eben auf das Vorrecht sich gründende Zuversicht, Frei-
 müthigkeit, frohen Muth beim Gebrauch desselben.

kommt denn noch, daß auch an den drei anderen Stellen unseres Briefes, an denen das Wort vorkommt, (4, 16. 10, 19. 35) dasselbe entschieden bloß in Beziehung auf die Gesinnung steht, und zwar in demselben Sinne, wie im Johanneischen Briefe. Um so mehr werden wir veranlaßt, es möglichst entsprechend auch hier zu fassen. So die Vulgata: fiducia, Luther, Calvin, Beza, Justinian, Estius, Bengel, Ch. F. Schmid, Böhme, Ruinöl u. a. Ohne Zweifel aber haben wir hier παρρησίαν wohl nicht für sich zu nehmen, wie Carpzow u. a., sondern müssen, wie auch die meisten Ausleger ausdrücklich oder stillschweigend thun, den Genitiv τῆς ἐλπίδος auch mit hierauf beziehen. Dafür spricht besonders die schon besprochene grammatische Verbindung. Denn wenn wegen des Genus von βεβαίαν als Hauptbegriff τὴν παρρησίαν zu betrachten ist, τὸ καύχημα nur als ein untergeordnetes Einschleissel, so würde dieses von dem Hauptbegriffe das zunächst darauf sich beziehende Adjektiv zu stark trennen, wenn der Genitiv τῆς ἐλπίδος nur allein zu diesem Einschleissel gehörte; viel eher erträgt sich das, wenn derselbe eben so wohl mit zu dem ersten Nomen gehört. Die ἐλπίς ist zu verstehen von der Hoffnung der Christenheit auf die vollendete Erscheinung des Reiches Gottes und den vollen Eintritt der den Bekennern des Herrn verheißenen Herrlichkeit, der am Ende der Tage bei der Wiederkunft des Herrn erfolgen wird; es ist also die ἐλπίς τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ Rom. 5, 2. Eben so ἡ ἐλπίς an den anderen Stellen unseres Briefes, Kap. 6, 11. 18. 7, 19. 10, 23. An letzterer Stelle ist ἡ ὁμολογία τῆς ἐλπίδος im Wesentlichen dasselbe was hier τὸ καύχημα τ. ἐλπ., Letzteres nur noch ein stärkerer Ausdruck, der die große Freudigkeit anzeigt, womit wir die obwohl noch immer nicht zur vollständigen Erfüllung gelangende Hoffnung hegen und bekennen, so daß

wir uns ihrer selbst wie eines Besitztumes rühmen. Chrysostomus: καλῶς εἶπε τῆς ἐλπίδος, ἐπειδὴ πάντα ἦν ἐν ἐλπίσι τὰ ἀγαθὰ. οὕτω δὲ αὐτὴν δεῖ κατέχειν, ὡς ἤδη καυχᾶσθαι ὡς ἐπὶ γεγενημένοις. διὰ τοῦτο φησι τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος. Passend vergleicht schon Schlichting das Paulinische: καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ Rom. 5, 2, was höchst wahrscheinlich zu fassen ist: wir rühmen uns dieser Hoffnung. Καύχημα übrigens, was eigentlich ein Concretum ist und den Gegenstand bezeichnet, dessen jemand sich rühmt, steht hier für das Abstraktum καύχησις, wie eben so 2 Cor. 5, 12. 9, 3. Dieses καύχημα τῆς ἐλπίδος hat seinen Grund in der παρρησία τ. ἐλπίδος, in der freudigen Zuversicht der Hoffnung und ist nur der natürliche Ausfluß aus derselben. Schlichting: gloriationem de spe aeternae vitae idcirco requirit D. autor, quia spem firmam in animo latentem certissimo signo et indicio prodit ejusque effectus est. Fieri enim nequit, quin is, qui spem eamque certam ac firmam habet aeternae salutis, de eo etiam gloriatur i. e. perpetuo eam in ore habeat eoque nomine se felicem ac beatum praedicet. unde mirum non est, quod gloriationem hanc in hominibus Christianis requirat. — Das noch hinzugefügte μέχρι τέλους wird zu beschränkt von Schlichting, Grotius, Ruinöl gefaßt: bis zum Ende des Lebens, bis zum Tode. Es ist im Allgemeinen: bis die Hoffnung ihr Ziel, ihre vollständige Erfüllung finden wird. Eben so dasselbe B. 14 und ἄχρι τέλους Kap. 6, 11. Vergl. 1 Cor. 1, 8: ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν I. X. Apoc. 2, 26: καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου. Matth. 10, 22: ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται. 24, 13. Marc. 13, 13. An den meisten dieser Stellen lautet

der Ausdruck an sich allgemein, und könnte überhaupt den Eintritt der Zeit bezeichnen, wo die Anforderung zur Festhaltung der Hoffnung oder zur Ausdauer in Leiden von selbst wegfällt, was für den Einzelnen auch mit dem Tode der Fall sein würde. Allein sicher wohl haben die neutestamentlichen Schriftsteller dabei weniger dieses vor Augen, als vielmehr den Zeitpunkt, wo dasselbe für die Christenheit im Ganzen eintreten wird bei der Vollendung des Reiches Gottes bei der Wiederkunft des Herrn, wo diese bisherige Ordnung der Dinge sich vollständig abschließen wird; welcher Zeitpunkt auch gradezu τὸ τέλος heißt (Matth. 24, 6. 14. Marc. 13, 7. Luc. 21, 9. vergl. 1 Cor. 15. 24). Eben dasselbe hat auch ohne Zweifel unser Verfasser hier vor Augen gehabt, ungeachtet der bei dem Fehlen des Artikels stattfindenden Allgemeinheit des Ausdrucks. Wir müssen uns nur vergegenwärtigen, wie die Gläubigen der Zeit diese Katastrophe mit der Zukunft des Herrn als nicht sehr ferne liegend betrachteten, so daß die Einzelnen die Hoffnung hegten, dieselbe noch zu erleben. Deshalb konnte dem Schriftsteller in solcher Verbindung eben so leicht diese allgemeine Katastrophe, wo die Hoffnung der Bekenner des Herrn ihre vollständige Erfüllung finden wird, vor Augen treten, als die Hinwegrückung der Einzelnen von der Erde durch den Tod.

V. Kap. 3, 7 — 14.

⁷ Αὐτὸ — καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον: σήμερον, ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, ⁸ μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν, ὡς ἐν τῇ παραπικρασμῇ

⁷ Darum — wie der heilige Geist spricht: „Heute, wann ihr seine Stimme höret, ⁸ verhärtet nicht eure Herzen wie bei der Widerspenstigkeit am Tage der Versuchung in der Wüste,

κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πει-
 ρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ, ⁹ οὗ
 ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν
 ἐν δοκιμασίᾳ· καὶ εἶδον τὰ
 ἔργα μου τεσσαράκοντα ἔ-
 τη. ¹⁰ διὸ προσώχθισα τῇ
 γενεᾷ ταύτῃ καὶ εἶπον· αἰ-
 πλανῶνται τῇ καρδίᾳ. αὐ-
 τοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁ-
 δούς μου. ¹¹ ὥς ὥμοσα ἐν τῇ
 ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται
 εἰς τὴν κατὰπανοσίμ μου. —
¹² βλέπετε, ἀδελφοί, μήπο-
 τε ἔσται ἐν τινὶ ὑμῶν καρ-
 διά πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ
 ἀποστῆναι ἀπὸ Θεοῦ ζῶν-
 τος. ¹³ ἀλλὰ παρακαλεῖτε
 ἑαυτοὺς καθ' ἐκάστην ἡμέ-
 ραν, ἄχρις οὗ τὸ σήμερον
 καλεῖται, ἵνα μὴ σκληρυν-
 θῇ ἐξ ὑμῶν τις ἀπάτῃ τῆς
 ἁμαρτίας. ¹⁴ μέτοχοι γὰρ
 τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν, ἐ-
 ἀνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπο-
 στασεως μέχρι τέλους βε-
 βαίαν κατὰσχωμεν.

⁹ wo eure Väter es prüfend
 versuchten; und sie sahen mei-
 ne Werke vierzig Jahre lang!
¹⁰ Darum ward ich entrüstet
 über dieses Geschlecht und
 sprach: immerdar irren sie ab
 mit dem Herzen. Sie aber er-
 kannten nicht meine Wege.
¹¹ Und so habe ich in meinem
 Zorne geschworen: sie sollen
 nicht eingehen in meine Ruhe.
 — ¹² Sehet zu, meine Brü-
 der, daß nicht etwa in einem
 von euch ein arges Herz des
 Unglaubens sei, indem er ab-
 falle von dem lebendigen Got-
 te; ¹³ sondern ermahnet euch
 tagtäglich, so lange es noch heu-
 te heißt, daß nicht von euch
 irgend einer verhärtet werde
 durch den Trug der Sünde.
¹⁴ Denn Christi sind wir theil-
 haftig geworden, wenn wir
 anders den Anfang der Zu-
 versicht bis ans Ende fest be-
 halten.

Diese Ermahnung an die Leser, daß sie sich nicht durch Unglauben wieder von dem Herrn trennen sollen, zerfällt in zwei Theile, von denen der erste, Β. 7—11, auf einen alttestamentlichen Ausspruch hinweist, Ps. 95, 7—11, der zweite, Β. 12—14, mit des Schriftstellers eigenen Worten redet.

— Jener Psalm hat im Hebräischen Texte keine Angabe des Dichters. Die Ueberschrift der LXX nennt aber als solchen den David, und ihn betrachtet auch unser Brief als den menschlichen Verfasser, wie wir aus Kap. 4, 7 deutlich sehen können. Doch rührt er wohl schwerlich von David her, sondern ist das Produkt einer späteren Zeit, und ohne spectelle historische Veranlassung schon ursprünglich zum Besuche des gottesdienstlichen Gebrauches für die Gemeinde gedichtet. Er beginnt mit der Aufforderung, Jehovah, dem helfenden Gotte Israels, Dank und Jubelgesänge darzubringen, mit Hinweisung auf Seine Erhabenheit über alle Götter und auf seine schöpferische Allmacht (V. 1—5); dann nochmals Aufforderung vor Ihm, dem Schöpfer, anbetend niederzufallen, da Er ihr Gott sei, sie das Volk Seiner Weide (V. 6—7); und daran schließen sich denn vom zweiten Hemistich des 7ten V. die hier angezogenen Worte, welche die ernste Mahnung an das Volk aussprechen, daß sie doch jetzt auf Seine Stimme hören möchten und nicht sich wieder verstocken wie ihre Väter dereinst in der Wüste, über welche deshalb auch der göttliche Zorn ergangen sei, so daß sie in die verheißene göttliche Ruhe nicht eingehen konnten. — Von manchen früheren Auslegern wird der Inhalt des Liedes schon seinem ursprünglichen Zwecke nach als prophetisch-messianisch betrachtet; so unter andern von Luther, Brenz, Justinian, Calov, C. Schmidt, Wittich, Braun, Michaelis ad Peirc., Carpzow, Cramer, Zacharia, Abresch u. a. Nach Kimchi sollen alle Lieder in dieser Gegend (Ps. 93—101) sich auf die messianischen Zeiten beziehen. Man versteht dann das Heute, wo auf die Stimme des Herrn gehört werden soll, bestimmt von der Zeit der Predigt des Evangeliums durch Christum und seine Apostel, und zum Theil nimmt man auch den Herrn, Jehovah, zu

dessen Preise und Anbetung aufgefodert wird, bestimmt vom Messias. Dieses ist aber sicher nicht der Absicht des Psalmisten gemäß, und wird darauf gegenwärtig auch selbst von den Auslegern der strengsten Schule nicht mehr bestanden. Es ist keine Andeutung, daß die Auffoderung, doch heute auf des Herrn Stimme zu hören, für eine bestimmte erst zukünftige Zeit gemeint sei, wie denn eine dergleichen Bestimmung auch ganz unnatürlich sein würde. Der Psalmist hat dabei zunächst keine Anderen vor Augen als eben diejenigen, denen er sein Lied zum Gebrauche übergeben wollte, also sein Volk zu seiner Zeit. Aber grade bei der schon ursprünglichen Bestimmung des Liedes zum gottesdienstlichen Gebrauche können zugleich mit den Zeitgenossen des Dichters auch eben sowohl die späteren Geschlechter, die sich mit ihnen in gleichen Verhältnissen befinden, den Zuruf sich aneignen und den Psalm, wie so viele dieser Sammlung, auf sich anwenden als auch mit für sie und ihre Bedürfnisse gedichtet. Und so war derselbe gar sehr geeignet, grade auch auf die Juden, insbesondere auf die zum Rückfalle geneigten Juden-Christen, zur Zeit unseres Briefes angewandt und ihnen als eine nachdrückliche Ermahnung vorgehalten zu werden, daß nicht auch sie, an die die Stimme des Herrn in der evangelischen Predigt auf eine so ausgezeichnete und vernehmliche Weise ergangen war, sich gegen dieselbe gleich wie ihre Väter in der Wüste verstoßen möchten, so daß sie, nachdem sie ihr einmal Glauben geschenkt, wieder ungläubig und ungehorsam würden, und, statt in sicherem Vertrauen auf den Herrn auf dem betretenen Pfade weiter vorwärts zu schreiten, ihren Blick wieder rückwärts nach dem alten Besitzthume richteten, indem es ihnen sonst ähnlich ergehen werde, wie jenen Vätern, die wegen ihres Ungehorsams nach langem Umherirren doch in die verheißene Ruhe nicht eingehen

konnten, sondern dem Verderben in der Wüste preisgegeben wurden. Auch grade die Hinweisung auf das Vierzigjährige des Umherirrens der Israeliten in der Wüste war, wie wir sehen werden, geeignet, den Hebräern, die der Brief vor Augen hat, zu einer Beckstimme zu dienen. Wenn wir indessen genauer die Weise betrachten, wie hier im Folgenden diese Psalm-Stelle behandelt ist (s. Kap. 4, 1. 7. 8 sq.), so läßt sich wohl nicht verkennen, daß der Schriftsteller hier nicht bloß von einem an sich allgemeineren Aussprüche auf seine Leser eine den Umständen angemessene Anwendung zu machen beabsichtigt, sondern daß auch er schon dem Psalme einen wirklich prophetischen Charakter beilegt, und es so betrachtet, daß das Heute, wo das Volk ermahnt wird sich nicht gegen die göttliche Stimme zu verstocken, sich recht eigentlich auf die damalige Zeit beziehe, wo der Sohn Gottes nach seiner Fleischwerdung seine Stimme an das Jüdische Volk hatte ergehen lassen und fortwährend ergehen ließ. Eben darauf hat der Verfasser auch wohl hindeuten wollen durch die grade hier angewandte Citationsformel: λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Allerdings könnte dieselbe auch bei der Anführung irgend welcher Aussprüche der heiligen Schrift gebraucht werden, zumal grade von dem Verfasser unseres Briefes (s. Thl. 1 S. 83); aber besonders nahe liegt, das πνεῦμα ἅγ. hier als das πνεῦμα προφητείας zu fassen. Auch das andere Citat, welches der Verfasser auf gleiche Weise, als ein Zeugniß des heiligen Geistes anführt, Kap. 10, 15, ist grade ein weissagender Ausspruch über die Errichtung des neuen Bundes. So wird es auch Kap. 9, 8 dem heiligen Geiste zugeschrieben, daß in den Einrichtungen des Jüdischen Heiligthums typisch-prophetische Hindeutungen auf das wahre wesentliche Heiligthum und dessen Verhältniß zu dem irdischen Levitischen gegeben

seien; vergl. noch Matth. 42, 43. Marc. 12, 36. Act. 1, 18. 2 Petr. 1, 21. Apoc. 1, 10. 4, 2.

B. 7. Διὸ bezieht sich wohl zunächst auf das unmittelbar Vorhergehende, daß wir nur dann dem Hause Christi angehören, wenn wir in der Zuversicht und dem freudigen Bekenntniß der Hoffnung bis aus Ende beharren, woraus sich auch die folgende Ermahnung auf natürliche Weise ableitet, weniger, was Schlichting meint daß auch annehmbar sei, auf die vorher gegebene Nachweisung des Vorzuges Christi vor dem Mose. Streitig aber ist, wie die grammatische Beziehung des διὸ zu dem Folgenden zu fassen ist. Manche Ausleger setzen es mit βλέπετε B. 12 in Verbindung, so daß sie das ganze Citat sammt der Citationsformel, καθὼς — κατὰπαντοῖν μου als Parenthese betrachten; so Grasm. Anott., Calvin, Estius, Pareus, Grotius, S. Schmidt, Limborch, Bengel, Peirce, Wetstein, Carpzow, Ch. F. Schmid, Ernesti, Walckenaer, Böhme u. a. Andere dagegen lassen διὸ sich auf den Inhalt des Citates selbst beziehen; man nimmt dann entweder eine kleine Ellipse an, wie etwa: darum lasset euch gesagt sein, wie es in diesem Spruche heißt (so Zachariä); oder man verbindet διὸ gleich mit den Worten des Citates selbst, Gramer gleich mit σήμερον, ἐὰν ἀκούσῃτε, indem er dieses als selbständigen Satz, optative, faßt was unstatthaft ist ^{a)}, die Anderen mit μὴ σκληρύνῃτε B. 8; so Schlichting, S. Cappellus, Wittich, Heinrichs, Dindorf, Kuinöl, Klee. Der Verfasser würde dann diesen obwohl anderswoher entlehnten Ausspruch ohne weiteres zur eigenen

a) Ganz unangemessen ist, wenn Wolf meint, das διὸ, womit die Rede beginnt, werde nachher in dem διὸ B. 10 wieder aufgenommen.

Ermahnung benutzt und in seine eigene Rede verflochten haben. Das konnte um so eher geschehen, da die Psalm-Stelle selbst eine ermahnende Anrede bildet, zumal wenn der Verfasser sie auf die angegebene Weise faßte, als schon ursprünglich in prophetischem Geiste an das Geschlecht seiner Zeit gerichtet. Auch kann wohl nicht als entscheidend hiergegen betrachtet werden, was Böhmie anführt, daß in dem Citate Gott selbst als redend auftritt. Indessen ist allerdings bei der Sorgfalt, welche dieser Schriftsteller überall auf formelle Darstellung gewandt hat, nicht ganz wahrscheinlich, daß er nicht sollte die Rede des Herrn in dieser Psalm-Stelle und seine eigene Rede mit klarem Bewußtsein geschieden haben; und da wir nun namentlich bei ihm mehrmals Parenthesen finden von bedeutender Länge und mehrfach verschlungen, aber dennoch ganz regelmäßig, so daß die Rede nach der Parenthese grammatisch genau so fortgeführt wird, wie der Anlage derselben vor der Parenthese gemäß ist (s. Thl. I. S. 327 sq.), so hat es nichts Unwahrscheinliches auch hier eine so lange Parenthese anzunehmen, so daß der Schriftsteller an das Citat seine eigene Ermahnung *πλένεται κ. τ. λ.* B. 12 mit bewußtem Rückblicke auf das *διό*, womit er B. 7 die Rede begann, angeschlossen hätte. Sonst würden wir allerdings hier auch wohl eine Conjunction als Uebergangspartikel von dem einen Theile der Ermahnung zu dem anderen erwarten. Etwas anders ist das Verhältniß von 12, 25 zu dem Vorhergehenden, als es hier sein würde.

καὶ ὥς, im N. T. sehr häufig, gehört der späteren Gracität an; bei Utrikern dafür *καθὼ* u. *καθά*; s. Sturze de dial. Maced. et Alex. p. 74 sq. Lobeck ad Phrynich. p. 425 sq.

σημερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσῃτε
Im Psalme nach dem Hebräischen bilden die entsprechenden

Worte: וְאַתָּה יְהוָה — וְיִשְׂרָאֵל, das zweite Gemischtich des 7ten V., ein selbständiges Glied, welches als wunschweise ausgedrückte dringende Ermahnung zu fassen ist, וְיִשְׂרָאֵל = o si, ulinam, wie öfters. Es lautet dort vorher von V. 6 an: „Kommt, lasset uns niederfallen und uns beugen, knieen vor Jehovah unserm Schöpfer. 7 Denn er ist unser Gott und wir das Volk seiner Weide und die Heerde seiner Hand.“ Darauf dann dieses Glied: „O möchtet ihr doch heute auf seine Stimme hören!“ וְיִשְׂרָאֵל steht mit einem besonderen Nachdrucke voran, im Gegensatz gegen die ganze bisherige Zeit, wo sie sich gegen die göttliche Mahnstimme ungehorsam und widerspenstig erwiesen hatten, wie namentlich während des Zuges durch die Wüste, worauf im Folgenden hingewiesen wird; heute ist also: jetzt, endlich einmal. In den folgenden Versen bis zu Ende des Psalmes wird dann in direkter Rede aufgeführt, was die göttliche Stimme, auf die sie hören sollen, ihnen zuruft. Auch die LXX haben es vielleicht auf die dem Sinne des Hebräischen entsprechende Weise genommen; wenigstens läßt sich aus ihrer Uebersetzung des וְיִשְׂרָאֵל durch εἰς nicht mit Sicherheit das Gegentheil entnehmen, da sie auch sonst für וְיִשְׂרָאֵל als Wunschpartikel öfters εἰς setzen, und zwar auch da, wo auch sie es nicht wohl in anderem Sinne können gemeint haben, z. B. Exod. 32, 32. Ps. 139, 19. Indessen lag es bei dieser Uebersetzung allerdings nahe, dieses Glied nicht als einen selbständigen Satz zu nehmen, sondern entweder in enger Verbindung mit den vorhergehenden Gliedern des 7ten Verses, als Angabe der Bedingung, unter der sie sein Volk sein würden, oder in Beziehung auf das Folgende, als Vorderatz, wozu V. 8: μὴ σκληρύνετε κ. τ. λ. den Nachsatz bildete. Auf diese letztere Weise hat es auch der Verfasser unseres Briefes gefaßt; es läßt sich das schon daraus schließen, daß er mit

diesem Gliede sein Citat beginnt, und noch bestimmter erhellt es aus B. 15. Kap, 4, 7. Das Pronomen αὐτὸν bezieht sich hier wohl ohne Zweifel auf denjenigen, von dem B. 6 die Rede war, also auf Christum, den Sohn Gottes; und der Begriff des σήμερον wird als näher bestimmt betrachtet durch das hinzugefügte: ἐὰν τ. φ. α. ἀκούσητε: wann ihr seine Stimme höret oder hören werdet; es ist nämlich von dem Zeitpunkte gemeint, wo der Herr das Jüdische Volk seine Stimme unmittelbar oder durch seine Apostel hören ließ; und somit ist es als Warnung gefaßt, daß sie nicht zu dieser Zeit, wo sich die Stimme des Herrn noch von ihnen hören ließ, sollten dieselbe unbeachtet an sich vorübergehen lassen. Vergl. Kap. 12, 25 sq., wo die Leser auch ermahnt werden, daß sie nicht Christi Stimme von sich weisen sollen, und dabei derselbe bezeichnet wird als vom Himmel zu ihnen redend. Für die Weise aber, wie an unserer Stelle das σήμερον der Psalm=Stelle auf die messianische Zeit bezogen ist, vergleicht nicht unpassend Böhm 2 Cor. 6, 2; obwohl die Beziehung der dort angezogenen wahrhaft prophetischen Worte Jes. 49, 8 auf die damalige Zeit noch viel näher lag als in unserem Falle.

B. 8. μὴ σκληρύνετε τὰς καρδίας ὑμῶν, wie im Hebräischen, nur daß das Nomen des Objekts im Singular steht: כְּבִדְכֶם יִקְרַח. Σκληρύνω eine bei klassischen Schriftstellern wohl nicht leicht vorkommende Form, aber ziemlich oft LXX für das Hiphil von πῶρ (u. πῶρ) und das Piell von πῆρ, so wie im Passivo für das Kal dieser Verba, wo diese in schlimmem Sinne stehen von der Verhärtung und Verstockung des Menschen gegen Gott und die Weisungen Gottes, und besonders öfters in dieser Verbindung mit τὴν καρδίαν, und zwar außer dieser Psalm=Stelle immer so, daß dieses als Handlung Gottes bezeichnet wird

(Exod. 7, 3. 4, 21. (7, 22. 8, 19). 9, 12 (36.) 10, 20. 27. 11, 10. 14, 4. 17. Jes. 63, 17; und so τὸ πνεῦμα τινος Deuter. 2, 30), während sonst, wo die Verstockung als eigene Handlung des Menschen bezeichnet wird, die Formel σκ. τὸν τράχηλον αὐτοῦ üblich ist (Deuter. 10, 16. Nehem. 9, 17. 29. 2 Chron. 30, 8. 36, 13. Jerem. 7, 26. 17, 23. 19, 15; wofür τὸν νῶτον αὐτοῦ 2 Reg. 17, 14). Im N. T. findet es sich außer diesem Citate (wiederholt 3, 15. 4, 7) und Kap. 3, 13, was wohl noch darauf anspielt, noch Rom. 9, 18 (ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει), Act. 19, 9 (ὡς δὲ τινες ἐσκληρύνοντο καὶ ἠλείθουν).

ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κ. τ. ἡ. τοῦ πειρασμοῦ ε. τ. ἐρ.] Im Hebräischen: מִרְיָבָה בְּיָדָהּ בְּמִדְבָּר „wie (zu) Meribah, wie am Tage der Versuchung in der Wüste.“ Denn so, als Eigennamen, ist entschieden מִרְיָבָה zu nehmen, vielleicht auch מִדְבָּר, wiewohl sich bei diesem Worte auch mehr als bei dem andern der appellative Begriff festhalten läßt; auf jeden Fall aber wird hier bestimmte Beziehung auf einzelne Begebenheiten aus dem Zuge der Israeliten durch die Wüste genommen. Exod. 17, 1—7 wird erzählt, daß der Ort bei Rephidim, wo die Israeliten Mangel an Wasser leidend wider Jehovah gemurret und ihn versucht hatten, bis Mose mit seinem Stabe aus dem Felsen Wasser hervorlockte, die Namen Massah und Meribah, Versuchung und Hader, erhalten habe. Hier hat es etwas Auffallendes, daß der Ort mit diesem zwiefachen Namen sollte benannt worden sein. Eine ganz ähnliche Erzählung findet sich Numer. 20, 1—13, wo die Gemeinde gleichfalls bei einem Wassermangel heftig murrte, bis Mose der göttlichen Weisung gemäß auch hier durch das Schlagen des Felsens mit seinem Stabe aus demselben Wasser hervorlockte; da ward das Wasser — in der Wüste Zin, bei Ka-

desch — Wasser des Haders genannt (מַי מְרִיבָה), weil die Israeliten dort mit Jehovah gehadert hatten. Es ist darnach wohl sehr wahrscheinlich, daß Exod. a. a. O. zwei verschiedene, einander ähnliche, aber in verschiedene Zeiten des Zuges fallende Begebenheiten mit einander vermischt sind, und daß es auch wirklich zwei verschiedene Derter waren, von denen der eine, Massah, bei Rephidim lag, der andere, Meribah oder Wasser von Meribah, bei Kadesch. Als zwei verschiedene Derter, an denen sich zu verschiedener Zeit nur ähnliches ereignete, sind sie auch sonder Zweifel in dem Mosaischen Liede Deuter. 33, 8 gemeint. Dagegen, ob auch der Psalmist an verschiedene Begebenheiten gedacht, oder es nur als verschiedene Benennungen desselben Ortes gefaßt hat, sich nicht leicht entscheiden lassen möchte; nicht unwahrscheinlich ist mir das Letztere, daß er nämlich schon die Erzählung so wie sie Exod. a. a. O. lautet vor Augen hatte. Die LXX haben hier die Hebräischen Wörter nicht beibehalten, sondern sie ins Griechische übersetzt, woraus sich indessen nicht schließen läßt, daß sie dieselbe nicht als Eigennamen gefaßt haben. Denn auch fast an allen anderen Stellen, wo Massah und Meribah in Beziehung auf diese Ortschaften in der Wüste vorkommen, haben sie dafür Griechische Wörter gesetzt, welche ihnen der Bedeutung nach entsprechen, für Meribah λοιδορήσις Exod. 17, 7, λοιδορία Num. 20, 24, ἀντιλογία Num. 20, 13. 27, 14. Deuter. 32, 51. 33, 8. Ps. 81, 8. 106, 32 (nur Ezech. 47, 19. 48. 28 μαριμῶθ), für Massah πείρα Deut. 33, 8, πειρασμός Exod. 17, 7. Deut. 6, 16. 9, 22. Auf diese Weise haben sie denn Massah auch in unserem Psalme gegeben; cod. Vat. hat zwar πικρασμοῦ; doch ist hier das Ursprüngliche sonder Zweifel das dem Hebräischen entsprechende πειρασμοῦ, welches, wie unser Brief, so LXX cod. Al.

hat, und so die Complutens. u. Aldin. Ausgabe und die Itala. Für Meribah dagegen haben die LXX hier παραπικρασμός gesetzt, von παραπικραίνω, welches Verbum im Classischen eben so wenig vorkommt wie das Nomen, jenes aber oft LXX für מָרַר הַבָּיִת, מָרָה, מָרַר, סָרַר, von dem Verhalten der Menschen gegen Gott; die eigentliche Bedeutung des Verbi ist: bitter machen, erbittern, reizen, und die LXX haben auch wohl die beiden mittleren Verba, indem sie dieselben auf diese Weise übertrugen, als mit מָרַר in Verbindung stehend gedacht und wie ein Causativum davon gefaßt; doch haben sie es dann auch in Verbindungen gesetzt, wo es geradezu in dem Begriff des Widerspenstigseins überzugehen scheint s. unten zu V. 16. Auch an unserer Stelle mögen sie statt מָרַר in dem von ihnen benutzten Codex vielleicht מָרָה gelesen haben, wie Michaeis vermuthet, oder es hat ihnen dieses wenigstens vorgeschwebt; und, da παραπικρασμός sonst in der Griechischen Uebersetzung nirgends für jenen Ort in der Wüste vorkommt, so ist allerdings nicht ganz unwahrscheinlich, daß schon die LXX es als Appellativum gemeint haben. Auf jeden Fall lag es, so wie das Griechische lautet, sehr nahe es so zu fassen, und wir können nicht zweifeln, daß der Verfasser des Briefes es auf diese Weise als Appellativum genommen hat, da er in seiner Griechischen Bibel von einem παραπικρασμός benannten Orte nichts fand; es bestätigt sich dasselbe, wie richtig Böhme, durch V. 16. — Dann war nun aber am natürlichsten, im Folgenden κατὰ nicht als Vergleichungs-Partikel zu nehmen (= ως), wie die Vulgata, Wittich, Bengel u. a., sondern mit anderen Auslegern als bloße Zeitpartikel, was auch dem sonstigen Gebrauche dieser Präposition mit dem Akkus., bei Griechen wie im Hellenistischen, nicht unangemessen ist. (S. Matthiä S. 1154. Bernhardy S. 241. Winer S. 340. Wahl

u. d. W. BB II, 1)⁵; und so ist es wenigstens von Seiten unseres Verfassers wohl höchst wahrscheinlich gefaßt: wie bei der Erbitterung oder Widerspenstigkeit zur Zeit der Versuchung in der Wüste. Daß er es so als ein Glied und nicht als auf zweierlei verschiedene Begebenheiten sich beziehend gefaßt hat, läßt sich gleichfalls einigermaßen aus der weiteren Argumentation B. 16 schließen, da er sonst statt bloß *παρεκτινασαν* wohl wenigstens würde *παρεκ. καὶ ἐπειρασαν* gesagt, oder noch eher dieses in eine zwiefache Frage gebracht haben. Weniger sicher bin ich darüber, ob der Verfasser des Briefes auch *πειρασμός* nur als bloßes Appellativum genommen, oder mit bestimmter Beziehung auf jenen auch in der Griechischen Uebersetzung Versuchung benannten Ort; das Letztere wäre sehr wohl möglich; doch ist mir das Ändere noch wahrscheinlicher, daß er es nicht bloß auf ein specielles Ereigniß bezogen hat, sondern auf alle Beweise von Unglauben, welche die Israeliten während des Zuges durch die Wüste abgelegt haben.

B. 9. οὗ ἐπειρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ. Im Psalm (B. 9) lautet das Hebräische: אֲנִי בִּסְתִי אֲבוֹתֵיכֶם בְּחַנֵּנִי. Hier wird אֲנִי gewöhnlich als Conjunktion genommen: da mich versuchten eure Väter, mich prüften. Wenn aber im vorhergehenden Gliede bei בִּסְתִי mehr der appellative Begriff vorherrscht, so kann jenes in Beziehung auf dieses Wort als eigentliches Relativum genommen werden, als Affusativ: „womit eure Väter mich versuchten, mich prüften.“ Auf dieselbe zwiefache Weise läßt sich auch das dem אֲנִי entsprechende οὗ der LXX fassen, deren Uebersetzung so lautet: οὗ ἐπειρασάν με (me fehlt cod. Alex., auch Ital. bei Sabat.) οἱ πατέρες ὑμῶν, ἐδοκίμασάν με (me fehlt cod. Vat.). Schon De Ku men. bemerkt: οὗ] ὅπου τούτέστιν ἐν τῇ ἐρήμῳ. ἢ

οὗ ἐπείρασαν πειρασμοῦ, ἵνα ᾗ τὸ οὗ ἄρθρον, ἀλλὰ μὴ τόπου δηλωτικόν. Auf die letztere Weise, als eigentliches Relativ-Pronomen in Beziehung auf πειρασμοῦ, und durch Attraktion stehend statt ᾧ, fassen es Gr. Schmid, A. S. Francke (Lectt. paraenet. II p. 68), Bengel, Peirce; dagegen die meisten Ausleger es auf die erstere Weise, als adverbium loci, nehmen, wie Schol. codd. 19. 20 (bei Wetst.): τὸ δὲ οὗ ἀντὶ ὅπου, τουτέστιν ἐν τῇ ἐρημίᾳ. Diese Auffassung ist die natürlichere; die andere würde nur dann Wahrscheinlichkeit haben, wenn τοῦ πειρασμοῦ dem οὗ unmittelbar vorherginge, wenn es etwa so lautete: κατὰ τὴν ἡμ. τοῦ πειρασμοῦ, οὗ ἐπείρασαν . . . ἐν τῇ ἐρήμῳ. Auch ist jener Gebrauch von οὗ (was seinem Ursprunge nach freilich Genitiv des Relativ-Pronomens ist, aber Neutrum) für ὅπου, wo nicht bloß echt Griechisch, bei den besten Griechischen Schriftstellern vorkommend (z. B. Xenoph. Anab. II, 1, 6 (5). III 14, 32 (20). IV, 7, 27 (19)), sondern findet sich eben so auch im Hellenistischen, z. B. Deuter. 8, 15: διὰ τῆς ἐρήμου . . . ἐκείνης, οὗ ὅρις δάκνων . . . οὗ οὐκ ἦν ὕδωρ. Ps. 84, 4. Ezech. 21, 16. Esth. 4, 3. Sirac. 23, 21; und öfters im N. T., obwohl nicht grade in unserm Briefe. — Das Verbum δοκιμάζειν haben die LXX hier wohl nicht anders gemeint, als wie auch sonder Zweifel das Hebräische קִנָּה gemeint ist, für: prüfen, auf die Probe stellen, so daß es nicht viel verschieden ist von versuchen, nicht aber, wie manche Ausleger wollen, für: erproben, probehaltig finden. So würde es denn auch in unserm Briefe zu fassen sein, wo der recip. Text lautet: οὗ ἐπείρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν, ἐδοκίμασάν με. Doch ist das schwerlich das Ursprüngliche. Zuvörderst fehlt das erste με A C D* E 17 Copt. Lat. D E.; und außer cod. 17 haben dieselben Zeugen (statt ἐδοκίμασάν με) ἐν δοκιμασίᾳ,

Letzteres außerdem B (also wohl die sämtlichen Uncialen) 53. 73. Eben dafür ist ein alter wichtiger Zeuge *Clem. Al. Protrept. c. 9* §. 84, wo er die ganze Psalm=Stelle, und zwar, wie aus dem eingeschalteten διὸ vor προσωχθισα erhellt, nach der Citation unseres Briefes anführt, und dabei dieses Glied: οὐ ἐπειρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ, indem er unmittelbar fortfährt: ἡ δὲ δοκιμασία τίς ἐστίν εἰ θέλεις μαθεῖν, τὸ ἅγιόν σοι πνεῦμα ἐξηγήσεται καὶ εἶδον κ. τ. λ. — Die Zeugen sind hier der Art, daß ich nicht umhin gekonnt habe, ihnen jetzt in beiderlei Beziehung zu folgen, und die schon von Griesbach in den inneren Rand gesetzte Lesart mit Lachmann in den Text aufzunehmen, zumal da sich sehr leicht begreift, wenn diese die ursprüngliche und früher fast allein herrschende war, wie dieselbe durch die späteren Constantinopolitan. Abschreiber mit der anderen, an sich leichteren und natürlicheren und dem Griechischen Texte des Psalms entsprechenden vertauscht werden konnte. Es fragt sich nur, wie der Verfasser des Briefes dazu gekommen, die Stelle solchergestalt zu citiren. Daß er die Worte der LXX sollte eigenmächtig oder aus Gedächtnißfehler auf diese Weise verändert haben, läßt sich nicht wohl denken, Letzteres schon deshalb nicht, weil wir bei der Länge und sonstigen Beschaffenheit des Citats wohl mit großer Wahrscheinlichkeit voraussetzen können, daß er die Stelle beim Citiren aufgeschlagen vor sich gehabt hat. Wir müssen daher wohl annehmen, daß die Stelle in der von ihm benutzten Handschrift der LXX schon so lautete, durch zufällige Abschreibefehler korrumpirt; das erste με fehlt auch LXX cod. Alex., und aus ἐδοκίμασαν konnte wohl durch einen einzelnen Abschreiber ἐν δοκιμασίᾳ werden ^{a)}. Dieses No-

a) Es ist hier also ein ähnlicher Fall wie Kap. 12, 15. wo

men selbst kommt LXX nicht vor, außer Sirac. 6, 21: ὡς λίθος δοκιμασίας ἰσχυρός, wie ein gewaltiger Prüfstein; aber im Classischen findet es sich bei den besten Schriftstellern, für Prüfung, Erprobung, z. B. von der Prüfung der Candidaten zu obrigkeitlichen Stellen (*Demosthen. p. 1318, 13, 1417, 10. Xenoph. Memor. II, 2, 13: ἐν ταῖς τῶν ἀρχόντων δοκιμασίαις*), von der Musterung des Heeres (*Xenoph. H. Gr. VI, 4, 31. Mag. equit. 3, 9*), u. dergl. (*Plut. de instit. libr. δεῖ δοκιμασίαν λαμβάνειν τῶν παιδῶν*). — An unserer Stelle kann ἐν δοκιμασίᾳ nur in enger Verbindung mit dem Verbo ἐπείρασθαι und als die Stelle eines Particips oder eines Adverbii vertretend genommen werden; das Verbum selbst aber, ohne Accusativ des Objectis, ist zu fassen wie unser: es versuchen; „wo sie es prüfend versuchten“, nämlich mit mir.

καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου τεσσαράκοντα ἔτη. Im Psalme lautet B. 9 das letzte Glied: יְחַזְּקוּנִי. LXX: καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου. Dieses ist nach dem Sinne des Psalmisten wohl nicht mit den meisten Auslegern zu fassen: und doch sahen sie mein Thun, obwohl sie schon bisher so vielfältig Zeugen meiner Macht u. s. w. gewesen waren, sondern: und so haben sie nun auch mein Thun ge-

des ἐνοχλῆ auch auf einem zufälligen Schreibfehler des vom Verfasser benutzten Codex der LXX (statt ἐν χολῆ) in der Stelle Deuter. 29, 18 beruht. Nicht anders verhält es sich im Grunde mit dem σῶμα Kap. 10, 5 statt ὥτια, nur daß jenes, ursprünglich sonder Zweifel ein bloßer Schreibfehler, auch LXX die herrschende Lesart geworden ist. — Ob übrigens an unserer Stelle auch noch jetzt einzelne Handschriften der LXX ἐν δοκιμασίᾳ darbieten, weiß ich nicht, da unsere Bibliothek mit dem Holmes noch nicht bis zu den Psalmen gekommen ist.

sehen, in Beziehung auf das Strafgericht, welches Jehovah wegen ihres Unglaubens und ihrer Widerspenstigkeit über sie in der Wüste verhängte, wie denn grade auf diese Weise, von dem richtenden und strafenden Handeln Gottes, בְּיָד öfters gebraucht wird, s. Jes. 5, 12. Hab. 1, 5. 3, 2. Ps. 64, 10, und eben so anderswo בְּיָד . Es hängt dann damit eng das Folgende zusammen, wo gleichsam als dieses Thun Jehovah's angegeben wird, daß er 40 Jahre lang über dieses Geschlecht Verdruß empfunden und sie in die verheißene Ruhe nicht habe eingehen lassen. Die 40 Jahre aber hat unser Schriftsteller mit zum Vorhergehenden gezogen. Dieses würde an sich nichts Auffallendes haben. Es ließe sich selbst die Frage aufwerfen, ob nicht diese Verbindung selbst dem Sinne des Psalmen (und der LXX) gemäß sei; dieses meint Peirce; es würde an sich auch nicht unpassend sein: „und so haben sie denn mein Thun 40 Jahre lang gesehen“, in Beziehung auf die mannigfaltigen Trübsale, welche, mit Wunderthaten begleitet, Gott während der 40 Jahre in der Wüste über sie verhängte. Doch ist diese Verbindung deshalb nicht wahrscheinlich, weil alsdann der folgende Vers mit dem Verbo וַיָּרָא gar zu verbindungslos und abrupt anfangen würde; eben so auch LXX mit προσώχθισε . Daß aber auch dem Verfasser des Briefes die ohne Zweifel richtige Verbindung der 40 Jahre mit dem Folgenden nicht unbekannt gewesen, zeigt B. 17: $\text{τίτοι δὲ προσώχθισε τεσσαράκοντα ἔτη}$; Da aber läßt sich wohl vermuthen, daß es nicht ganz zufällig ist, daß er hier die andere Verbindungsweise befolgt, und dies auch durch das hinter τεσσαράκοντα ἔτη eingeschaltete διό ausdrücklich bemerklich gemacht hat ^{a)}. Es wird wohl nicht

a) Das διό fehlt in einigen minusculis (etwa 7), und mehrere Ausleger, wie Ecolomefius (Observat. sacr. p. 104),

ohne Wahrscheinlichkeit angenommen, daß der Verfasser den vierzig Jahren eine bestimmte Beziehung auf das Geschlecht seiner Zeit, worauf er den Ausspruch überhaupt bezogen, gegeben hat, auf den Zeitraum, während dessen der Herr auch

Cramer, Volten, Rind (Lucubrat. crit. Basil. 1833) wollen es tilgen, als spätere Einschaltung, gegen die Auctorität der sämmtlichen Uncialen, der Versionen und des Clemens Al., wozu kommt, daß sich die Auslassung desselben durch einzelne spätere reflektirende Abschreiber so viel leichter erklärt, als die Einschaltung. — Andere, wie Estius, Piscator, Grotius, Wittich, wollen ungeachtet des *διὸ* hinter *ἐγὼ μὲν* interpungiren, und *ταύτα* *ἐν* dem Psalme gemäß zum Folgenden ziehen, indem sie *διὸ* fassen = *διὰ ταῦτα*, propter haec et similia. Auch Morus Uebers. zieht die 40 Jahre ohne weiteres zum Folgenden. Doch hat *διὸ* niemals eine solche Stellung. Richtig wird die Abweichung der hier befolgten Verbindung von der vom Psalmisten beabsichtigten von Calvin anerkannt: scimus autem, apostolos in citandis testimoniis magis attendere ad summam rei, quam de verbis esse sollicitos. — Ein chronologischer Grund, der gegen die in unserem Briefe befolgte Verbindung von Manchen geltend gemacht ist, daß die Versuchung zu Massah und Meribah in das erste Jahr des Zuges fällt, wo sie noch nicht 40 Jahre die Werke Gottes gesehen hatten, würde auch im Psalme selbst wegfallen bei der Weise, wie ich glaube, daß dort der Sinn des *καὶ εἶδον* in seinem Verhältnisse zum Vorhergehenden zu fassen ist, und in unserem Briefe auch bei der anderen Auffassung, wenn dort im Vorhergehenden gar nicht so speciell auf die einzelne Versuchung bei Massah gesehen wird. — Ohne alle Wahrscheinlichkeit ist auch die Vermuthung von Schlichting, Michaelis, Storr, daß der Verfasser des Briefes die von ihm befolgte Abtheilung (die beiden Letzteren wenigstens meinen mit dem *διὸ*) schon in Handschriften der LXX vorgefunden habe.

das damalige Geschlecht seine Werke schauen ließ, und daß er wenigstens leise hat darauf hindeuten wollen, daß dieser den vierzig Jahren in der Wüste entsprechen, und daß nach deren Ablaufe — seit dem Anfange der evangelischen Predigt durch den Sohn Gottes — die Zeit des Heute vorüber sein werde, wo der Herr seine Stimme hören lasse. Wenn wir bedenken, daß der Brief wenige Jahre vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, so lag es den ersten Lesern ziemlich nahe, diese Hinweisung wahrzunehmen; und wenn sie überhaupt für einen solchen Zuruf noch ein offenes Ohr gehabt hätten, würde dieselbe nicht ohne Eindruck haben bleiben können. Sehr wahrscheinlich ist aber dann, daß der Schriftsteller das καὶ εἶδος in Verhältniß zum Vorhergehenden nicht so genommen hat, wie wir gesehen haben, daß es im Psalme wohl gemeint ist — dann würde er auch das Folgende nicht haben mit δὲ ὁ hieran anschließen können — sondern so: „und doch sahen sie, obwohl sie sahen meine Werke 40 Jahre lang“, so daß darin etwas ausgesprochen wird, wodurch die Schuld ihrer Verstockung noch vermehrt wird, gleich wie die Schuld der Hebräer, der ersten Leser des Briefes, sich mehrte, wenn sie sich wieder ungläubig bewiesen und nicht der Stimme des Herrn Gehör gaben, da sie von Anfang an und schon eine solche Reihe von Jahren hindurch so Großes an sich und an Anderen erfahren und als Werke des Herrn und seines Wortes zu erkennen Gelegenheit gehabt hatten. So wird das Verhältniß dieses Gliedes zum Vorhergehenden im Allgemeinen auch von den meisten Auslegern gefaßt, namentlich von Schlichting, Limborch, Wittich, Braun, Carpzow, Storr, Heinrichs, Dindorf, Böhme, Ruinöl^{a)} u. a. — Die typische Bezie-

a) Ruinöl will nur die Worte: καὶ εἶδος τὰ ἔργα μου πα-

hung der vierzig Jahre aber auf das Zeitalter nach der Erscheinung Christi machen namentlich Calov, Wittich, Aker-
 sloot, Surenhus, Schöttgen, Michaelis ad Peirc.,
 Ch. Fr. Schmid, Böhme geltend, wobei jedoch die Er-
 steren diese Beziehung auch schon als ursprünglich im Psalme
 selbst beabsichtigt sehen. Mehrere Ausleger, wie Aker-
 sloot, Ch. Fr. Schmid machen noch das bemerklich, daß im Thal-
 mud und bei Rabbinen auch (unter anderen Bestimmungen,
 s. S. 286 sq.) die Dauer des messianischen Reiches auf vier-
 zig Jahre gesetzt wird; und merkwürdig ist allerdings, daß
 sie dafür den Beweis grade aus den vierzig Jahren der Wü-
 ste und namentlich auch aus unserer Psalm-Stelle hernehmen.
Sanhedr. fol. 99, 1: R. Eliezer dixit: dies Messiae sunt
 40 anni, sicut dicitur: quadraginta annos cet. (Ps. 95, 10;
 weiter unten wird dieselbe Annahme aus Ps. 90, 15 bewiesen).
Tanchuma fol. 79, 4: Quamdiu durant anni Messiae?
 R. Akiba dixit: quadraginta annos, qnemadmodum Israë-
 litae per tot annos in deserto fuerunt. Wenn dabei nun
 der Begriff der Tage des Messias so gefaßt wird, daß sie
 dem נָחַם וְנִחַם als der Zeit der großen Sabbathruhe und der
 vollendeten Herrlichkeit des Volkes Gottes vorhergehen, so ist
 die Vorstellung allerdings sehr verwandt mit der, welche hier
 in unserm Briefe in Ansehung der vierzig Jahre zum Grunde
 zu liegen scheint. Noch bemerke ich, daß Böhme die erste
 Person des Pronomens hier und in den beiden folgenden
 Versen auf Christus, den Sohn Gottes, bezogen glaubt ^{a)}.

renthetisch fassen, und *τεσσαρ. ἔτη* mit *ἐδοξίμασαν* *με*
 verbinden, was aber wenig wahrscheinlich ist.

- a) So auch schon Ch. Fr. Schmid und andere ältere Aus-
 leger, nur daß sie diese Beziehung auch dem Sinne des
 Psalmes selbst gemäß achten.

Doch ist das nicht grade wahrscheinlich, zumal wenn auf Christus nach der Absicht des Verfassers das Pronomen der dritten Person, αὐτοῦ, zu beziehen ist; als der hier Redende ist von dem Verfasser oben das πνεῦμα ἁγίων eingeführt; dessen Stimme aber ist wohl ohne Zweifel nur im Allgemeinen als die Stimme Gottes gemeint, nicht bestimmt des Sohnes Gottes.

B. 10. Ueber δὲ ὁ f. oben S. 436. u. Anm. Es war eine solche Einschaltung erforderlich, wenn der Verfasser die 40 Jahre hier bestimmt mit dem Vorhergehenden verbunden wissen wollte, und sie war auch geeignet, recht hervortreten zu lassen, wie es eben der Unglaube und die Widerspenstigkeit des Volkes sei, was den göttlichen Zorn über dasselbe hervorgeufen habe. — προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ So lese ich mit Bengel, Böhm e, Ruinö l, Klee, Bachmann, (gebilligt auch von Griesb., Knapp) statt ἐξείκνυν was der recip. Text in Uebereinstimmung mit LXX hat, und was wohl erst später aus dieser Uebersetzung in Handschriften unseres Briefes aufgenommen ist; für jenes sind A B D Uffenbach. und mehrere andere Minuskeln; so auch Clem. Al. l. l., so wie Ambros. de Spir. S. p. 674. u. die Vulgata (generationi huic). Die Veränderung ist aber von Seiten des Schriftstellers wohl keine bloß zufällige, sondern bezweckt, wie schon Böhm e bemerkt, auch für diese Worte eine bestimmtere Beziehung auf das damals lebende Geschlecht der Hebräer anzudeuten. Im Hebräischen steht bloß דָּרָא וּקְרָא, wo aber das Nomen wohl wenigstens mit dem Artikel auszusprechen ist, דָּרָא: ich hatte Widerwillen gegen das Geschlecht, wiewohl auch das kaum genügt und man ein eigentliches Demonstrativum ungerne vermißt. Durch דָּר, γενεά, werden die Israeliten in der Wüste — und so die Hebräer, die der Brief vor Augen hat — nicht bloß als

die Menschen eines gewissen Zeitalters bezeichnet, sondern zugleich auch als ihrem Charakter und Sinne nach einer bestimmten Klasse angehörend, hier nämlich durch gemeinschaftlichen Unglauben und Ungehorsam; vergl. Deuter. 32, 5. 20. Matth. 11, 16. 12, 39. 16, 4. 17, 17 u. a. — Das Verbum προσοχθίζω ist ein bloß Alexandrinisches Wort, welches sich bei klassischen Schriftstellern nicht findet, und auch im N. T. außer diesem Citate und der noch darauf sich beziehenden Stelle B. 17 nicht weiter vorkommt, aber oft LXX, um den Begriff des Widerwillens, der Entrüstung oder des Abscheues auszudrücken; wie hier für das Hebräische נִפְרָץ, steht es sonst für γὰρ Genes. 27, 46: προσώχθισα τῇ ζωῇ μου. Num. 21, 5. 22, 3; γὰρ abominari Deuter. 7, 26. Ps. 22, 25; οὐκ Ps. 36, 5; κῖπ ausspeien, vor Ekfel Lev. 18, 25. 28. 20, 22; ἔχθισ Ekfel haben, verabscheuen Levit. 26, 15. 43. 44. Konstruirt wird es meistens mit dem Dativ (und so auch Sir. 6, 26. 25, 3. 38, 4. 50, 27), aber auch mit ἐν τινί und ἀπό τινος als genaue Nachahmung der Konstruktion der Hebräischen Verba, wie nur eben daher auch die passive Redeweise 1 Sam. 1, 21 (ὅτι ἐκεῖ προσωχθίσθη θυγερὸς δυνατῶν, Hebr. ἔχθισ) zu erklären ist. Es kommt aber auch selbst in kausativer Bedeutung vor: verdrießen, Verdruß verursachen; 1 Chron. 21, 6. cod. Alex.: προσώχθισεν ὁ λόγος τοῦ βασιλέως τὸν Ἰωάβ. Testam. XII Patriarch. p. 652: προσωχθισίτε τὸν Λευί. Doch ist das ein seltener und abnormer Gebrauch, und der gewöhnliche der zuletzt angegebene, wo es bedeutet: Widerwillen, Abscheu gegen etwas hegen; wie auch προσόχθισμα LXX öfters namentlich für γὰρ Gräuel, besonders in Beziehung auf Götzen. Es ist unser Verbum anzusehen als der verstärkte und etwas modifizierte Begriff des Simpler ὀχθίζω, ὀχθέω. Diese einfachen Formen finden sich LXX nicht; aber ὀχθέω kommt oft bei

Somer vor (s. Passow u. d. W.), auch *Hesiod. Theog.* 558, und ὄχθίζω *Oppian. Hal.* 5, 179. 540. Es bezeichnet überhaupt den Ausdruck der aus der Tiefe der Brust hervorsteigenden Empfindung, der Verwunderung, besonders aber des Verdrusses und Unwillens, tief aufseufzen, dergl. Ob es eigentlich identisch ist mit ἄχθομαι, und also von ἄχος ausgegangen, so daß die Grundbedeutung wäre: beschwert sein, wie Passow u. a. meinen, ist mir noch sehr zweifelhaft, da der ältere Gebrauch von ὄχθέω ein anderer ist und erst das spätere ὄχθίζω sich der Bedeutung von ἄχθομαι mehr zu nähern scheint. Eher ist mir wahrscheinlich, was Andere meinen, daß ὄχθέω mit ὄχθη zusammenhängt, was namentlich den erhöhten Rand eines Wassers bezeichnet, wiesern bei dem ὄχθεῖν die Brust sich hebt. *Etymol. M.*: ὄχθησας . . . στενάζας . . . σημαίνει δὲ καὶ τὸ μετεωρισθεὶς τὴν ψυχὴν, ἀπὸ τῶν ὄχθων, οἱ ἀναστήματα εἰσι τῶν ποταμῶν. Sicher falsch ist aber, wenn manche Ausleger, wie z. B. Neubauer, Schleusner, Balckenaer, Kuinöl u. a. bei der Erklärung unseres Wortes unmittelbar auf ὄχθη, ὄχος Hügel, zurückgehen, und darnach als ursprüngliche Bedeutung von προσοχθίζειν setzen: pedem offendere = προσκόνειν. So zwar schon *Suidas*; . . . προσώχθικε· προσέκρουε, προσέκοθεν, ἀπὸ τοῦ τὰ ἐπινηχόμενα ταῖς ὄχθαις προσκρούεσθαι^{a)}. Der Begriff des Wortes ist aber ein viel stärkerer; und ein deutlicher Beweis, daß die LXX es nicht in diesem Sinne gekannt haben, ist das, daß sie es niemals für עֲשָׂה oder עָשָׂה gesetzt haben, so wenig

a) Davon ist auch wohl die Latein. Uebers. proximus fui generationi huic ausgegangen, welche sich bei Ambros. a. a. D. findet, so wie im *Psalter. Roman.*, bei Augustin, Cassiodor. u. a. s. Sabatier ad Ps.

als προσόχθισμα für שׂוֹחֲזִים oder שׂוֹחֲזִים in der Bedeutung von Anstoß, πρόσκομμα.

Καὶ εἶπον] so hat der recip. Text mit LXX cod. Alex. Dafür cod. Vat. LXX: καὶ εἶπα, eine ursprünglich Ionische Form, die auch bei guten Attikern vorkommt und öfters LXX. So haben in unserem Briefe A D u. mehrere codd. minusc., so wie die Editt. Complut., Genev., Plantin., Bengel., Lachm. Ich habe mit Böhmie die recip. Lesart beibehalten, als dem cod. Alex. der LXX entsprechend, die der Verfasser auch selbst absichtlich hätte wählen können, um das Zusammenstoßen des zwiefachen α (εἶπα· αἰ) zu vermeiden. Es kommt auch noch das hinzu, daß sich im N. T. von der zweiten Person zwar nur die Form εἶπας findet (Matth. 26, 25. 64. Marc. 12. 32. Joh. 4, 17), aber für die erste Person nur die Form εἶπον; s. Matth. 16, 11. 28, 7. Marc. 9, 18. 12, 32. Joh. 1, 15. 30. 49. 3, 7. 28. u. a. Act. 11, 8. 22, 19. Gal. 2, 14; vergl. Hebr. 10, 7. Nur Joh. 10, 34 würde nach dem recip. Texte in dem alttestamentlichen Citate aus LXX εἶπα beibehalten sein; doch ist auch dort mit Lachm. εἶπον zu lesen, so wie Act. 26, 15 das Lachmannische εἶπα gegen das recipirte εἶπον nicht hinlänglich bezeugt ist; auch bei Attikern ist diese Form εἶπα in der ersten Person sehr selten; s. Matthia S. 453.

Ἀεὶ πλαῶνται τῇ καρδίᾳ. Im Hebräischen: עַי חַבֵּב עַי, populus errantium corde sunt, ein Volk irrenden Herzens, in Beziehung auf religiöse Erkenntniß. Das Griechische der LXX gibt im Allgemeinen denselben Sinn; doch beruht das hinzugefügte αἰ wohl nicht bloß auf absichtlicher Willkühr des Uebersetzers, sondern auf Verwechslung des עַי mit עֲזִיב oder mit עַי, am wahrscheinlichsten mit עַי, was am leichtesten aus Versehen statt jenes gelesen

werden konnte, und was wenigstens Symmachus Ps. 49, 10. 139, 18 durch αὐτοὶ δὲ . . . τ. ὁδοῦς μου] יְדַעוּ דְרָכַי . יְהוָה. Es ist dieses Glied im Psalme wohl dem vorhergehenden ganz koordinirt: sie sind ein Volk irren Herzens und sie kennen nicht meine Wege, da sie meine Wege nicht erkennen. Es ist nur das Pronomen des Nachdrucks wegen wiederholt. So auch im Griechischen nach cod. Vat.: καὶ αὐτοὶ οὐκ ἔγν. Nach cod. Alex. aber, mit dem unser Brief übereinstimmt, ist es durch die Partikel δὲ von dem unmittelbar Vorhergehenden etwas mehr getrennt. Die Wege Gottes sind hier wohl, wie oft, diejenigen, welche er die Menschen führen, auf denenger will daß sie wandeln sollen; diese haben die Israeliten nicht erkannt, da sie vielmehr vom rechten Wege abgeirrt sind; das Nicht-erkennen selbst schließt auch das Nicht-Befolgen mit ein.

B. 11. Ὡς ὡμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου] אֲשֶׁר-בְּצַבְעָרִי בְאֵפִי. Das אֲשֶׁר könnte allenfalls hier eigentliches Relativ-Pronomen sein, in Beziehung auf Jehovah, den Redenden: der ich (deshalb) geschworen habe. Doch ist wohl richtiger, es hier überhaupt als bloße Conjunktion zu fassen: so daß ich = weßhalb ich geschworen habe in meinem Zorn. So haben es im Allgemeinen auch die LXX genommen, deren ὡς wohl nicht anders gemeint sein kann als: wie ich denn geschworen habe demgemäß, statt: weßhalb ich geschworen habe, und so habe ich geschworen. Andere erklären es gradezu = Worte, ita ut, was indessen sich aus dem sonstigen Gebrauche weniger rechtfertigt. Die Präposition ἐν ließe sich grammatisch eben so wie das כּ im Hebräischen hier auf zwiefache Weise fassen, entweder: ich habe geschworen bei meinem Zorne; oder einfach: in meinem Zorne; das Letztere ist sonder Zweifel gemeint, da überhaupt nirgends ein Schwören Gottes grade bei sei-

zunächst an die Ausschließung der Israeliten in der Wüste vom Eintritte in das gelobte Land gedacht hat. Vergl. Deuter. 12, 9: „denn ihr seid bis jetzt noch nicht gekommen zur Ruhe (חַרְמָה) und zur Besizung, welche Jehovah dein Gott dir gibt.“¹⁰ Seid ihr aber übergegangen über den Jordan und wohnet in dem Lande, welches Jehovah euer Gott euch zum Besize gibt, und hat er euch Ruhe verschafft (חַרְמָה) vor allen euren Feinden ringsum, so daß ihr sicher wohnet u. s. w.“ Aber auf der andern Seite zeigt diese eben angeführte Stelle selbst, wie ähnlich andere, daß nicht der bloße Eintritt in das Land Canaan als die Erlangung der von Gott verheißenen und vom Volke ersuchten Ruhe betrachtet ward, sondern nur, wiefern derselbe mit dem ungestörten Besize des Landes und der Güter desselben verbunden sein werde. Zu einem solchen sicheren und ruhigen Besize gelangten aber auch die Israeliten noch nicht, als Josuah sie in das Land Canaan eingeführt hatte, und eben so wenig in einer späteren Zeit, als höchstens nur auf sehr vorübergehende Weise. Es konnte daher der Ausspruch des Psalmes, Jehovah habe geschworen, sie sollten nicht in seine Ruhe eingehen, gar wohl auch mit auf diejenigen Israeliten bezogen werden, welche durch den Josuah über den Jordan hinübergeführt wurden, wie das in unserm Briefe in der folgenden Argumentation geschieht, (s. besonders B. 16. Kap. 4, 6. 8). Wie denn überhaupt bei den einsichtsvolleren und frömmeren Israeliten je länger je mehr das Bewußtsein herrschend ward, daß auch durch die Besiznahme des Landes das Volk wegen seiner fortgesetzten Widerspenstigkeit niemals der Ruhe und Glückseligkeit in solcher Fülle theilhaftig geworden sei, als worauf die göttlichen Verheißungen von Anfang an hinwiesen. Damit verband sich denn die Ueberzeugung, daß die göttliche Verheißung selbst über die *αληγορομία* noch nicht ihre volle Er-

füllung gefunden habe, daß deren Erfüllung grade ihrem wesentlichen Elemente nach noch bevorstehe. Daher wurde denn namentlich der in den ursprünglichen Verheißungen gebrauchte Ausdruck *κληρονομεῖν τὴν γῆν* als Bezeichnung für die ganze Summe des zukünftigen großen Heiles herrschend, auf welches die Nachkommenschaft des Abraham in Gemäßheit der ihrem Stammvater erteilten Verheißungen harrete, selbst wenn dessen Erlangung auch gar nicht mehr bestimmt an den Besitz des Landes Canaan geknüpft gedacht ward. Und in demselben Sinne hat der Verfasser des Briefes die *κατάπαυσις* gefaßt, von der in dieser Psalms-Stelle die Rede ist, wie das in der weiteren Argumentation deutlich hervortritt. — Was übrigens die Griechische Uebersetzung dieses letzten Gliedes betrifft, so geben die LXX, das Hebräische *וְ*, wo es auf die bemerkte Weise bei Schwüren steht, auch sonst meistens einfach durch *εἰ*, s. Gen. 14, 23. Num. 14, 30. Deuter. 1, 35. 1 Sam. 3, 14. 14, 45. 2 Sam. 11, 11. 20, 20. 2 Reg. 3, 14. Ps. 132, 3. Jes. 62, 8. (und *ἐὰν* Nehem. 13, 25. Cant. 2, 7. 3, 5). Und so findet sich *εἰ* außer diesem Citate hier und 4, 3. 5 im N. T. selbst Marc. 8, 12: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον*. Bei Griechen findet sich dieser Gebrauch nicht; der Attiker würde sich ausdrücken: *ἢ μὴν οὐ δοθήσεται κ. τ. λ.* Daß aber der Verfasser des Briefes das *εἰ* hier wirklich auch auf diese dem Sinne des Psalmes gemäße Weise, gradezu als negative Schwurformel, aufgefaßt hat, worüber man bei der buchstäblichen Wiederholung dieser Worte Kap. 4, 3. 5 allenfalls zweifelhaft sein könnte, zeigt deutlich 3, 18: *τίσι δὲ ὥμοσε μὴ εἰσελεύσεσθαι κ. τ. λ.*

B. 12. Ueber die Verbindung dieses Verses mit dem *διὸ* am Anfange dieses Abschnittes s. zu B. 7. — *Βλέπετε, ἀδ., μὴ ποτε ἔσται*] Das Verbum *βλέπειν*

wird auch wohl von Griechen von einem vorsichtigen besorglichen Ansehen oder Hinschen, um sich vor etwas zu hütthen, gebraucht. Aber in solcher Verbindung wie hier, als Imperativ mit $\mu\eta$ oder $\mu\eta\pi\omicron\tau\epsilon$, ist es Hellenistisch (im Classischen auf dieselbe Weise $\delta\omicron\alpha$, $\delta\omicron\alpha\tau\epsilon$, z. B. *Xenoph. Cyr. III*, 1, 15 (27). *IV*, 1, 8 (15. 18), auch bei *Lucian. u. a.*), und findet sich im N. T. öfters, in unserm Briefe noch 12, 25: $\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\tau\epsilon$, $\mu\eta$ $\pi\alpha\rho\alpha\iota\tau\eta\sigma\eta\sigma\theta\epsilon$. Gewöhnlich folgt das Verbum wie an der eben angeführten Stelle im Conjunktiv des Aorists; s. *Matth. 24*, 4. *Marc. 13*, 5. *Luc. 21*, 8. *Act. 13*, 40. *1 Cor. 8*, 9. 10, 12. *Gal. 5*, 15 ^a). Statt dessen wie hier mit dem Indikativ des Futuri Col. 2, 8: $\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\tau\epsilon$, $\mu\eta$ $\tau\iota\varsigma$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$ κ. τ. λ. So findet es sich aber auch bei den besten Griechischen Schriftstellern, daß in solchen abhängigen Sätzen $\mu\eta$, $\mu\eta\pi\omega\varsigma$ oder $\mu\eta\pi\omicron\tau\epsilon$ statt des gewöhnlichen Conjunktivs mit dem Indikativ verbunden wird, und zwar bei Warnungen oder überhaupt wo etwas als noch zukünftig gedacht wird, mit dem Futuro; z. B. *Xenoph. Cyr. IV*, 1, 8 (18): $\delta\omicron\alpha$ $\mu\eta$. . $\delta\epsilon\eta\sigma\epsilon\iota$ κ. τ. λ. *Plato Rep. V* p. 451 A: $\phi\omicron\beta\epsilon\rho\omicron\nu\tau\epsilon$. . $\mu\eta$. . $\kappa\epsilon\acute{\iota}\sigma\omicron\mu\alpha\iota$. *Aristoph. Eccles. 487 sq.*: $\pi\epsilon\rho\iota\sigma\kappa\omicron\pi\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$. . . $\mu\eta$ $\xi\upsilon\mu\phi\omicron\rho\alpha$ $\gamma\epsilon\eta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ $\tau\omicron$ $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha$. u. a., s. *Winer* §. 60, 2, b. a. *Matthiä* §. 519, 7. *Bernhardy* S. 402. Zu erklären ist dieses wohl höchst wahrscheinlich aus dem Gebrauche des $\mu\eta$ als Fragepartikel. — Das angehängte enklitische $\pi\omicron\tau\epsilon$ ist hier nicht, wie *Beza*, *Gerhard* u. a. wollen, in der Bedeutung unquam zu urgiren (daß nicht jemals, weder jetzt noch

a) Es findet sich auch sq. $\epsilon\nu\alpha$ = worauf sehen, daß es geschehe, *1 Cor. 16*, 10. Wie sehr aber $\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\nu$ im N. T. an den Begriff des cavere sibi anstreift, zeigt die Verbindung mit $\alpha\pi\omicron$ $\nu\iota\omicron\varsigma$ *Marc. 8*, 15. 12, 38. Vergl. auch *Phil. 3*, 2.

in Zukunft), so wenig als Kap. 2, 1 und überhaupt wo *μή* als Frage- oder prohibitive Binde-Partikel steht, sondern ist nichts weiter als wie unser: etwa. — ἐν τινι ὧ μὴ. Durch diesen Ausdruck gestaltet sich der Sinn ein wenig anders als wenn gesagt wäre: ἐν ὑμῖν. Letzteres würde sich als Ermahnung an die Einzelnen fassen lassen, daß jeder sich hüten solle ein arges Herz des Unglaubens zu haben. So wie es aber hier lautet, ist es als Ermahnung an die Leser zu nehmen, dahin zu streben, daß nicht in ihrer Mitte überhaupt, in der Gemeinde, etwas der Art stattfindet; jeder Einzelne hat daher seine Fürsorge nicht bloß auf seine Person zu richten, sondern eben sowohl auf seine Christlichen Brüder, welche wanken und in Gefahr stehen zu fallen. So richtig Schlichting: non tam sigillatim hinc unumquemque monet ut sibi caveat ab hoc vitio, quam collectim omnes, ut diligenter prospiciant, ne quisquam ex eorum numero evadat aut deprehendatur illo infectus. Den gleichen Charakter hat die Ermahnung im folgenden Verse; vergl. auch 10, 24. 12, 15. — καρδία πονηρὰ ἀπιστία's] ein arges, böses Herz des Unglaubens, bei dem die Bosheit und Argheit eben aus der ἀπιστία hervorgeht, daraus daß der Mensch zu Gott keinen lebendigen Glauben und daher kein Vertrauen hat, gleich wie die Israeliten in der Wüste; vergl. B. 19: οὐκ εἰσέλθειν δι' ἀπιστίαν. An beiden Stellen ist ἀπιστία nicht, wie Schulz, Bretschneider, Wahl angeben, perfidia oder inobedientia, sondern, wie an allen Stellen des N. T. wo es vorkommt: Unglaube, als Gegensatz gegen πίστις Glauben; wie, was die letztere Stelle betrifft, deutlich erhellt aus Kap. 4, 2 und besonders B. 3: εἰσερχόμεθα γὰρ εἰς τὴν κατάπαυσιν οἱ πιστεύοντες. Aus der ἀπιστία ging denn freilich die ἀπειθεῖα bei den Israeliten hervor, ihr Ungehorsam und fortwährende Widerspen-

stigkeit gegen Gott; so ist dieses ein verwandter Begriff und auch die ἀπειθεῖα konnte als die Ursache der Ausschließung von der verheißenen Ruhe bezeichnet werden (3, 18. 4, 6. 11.), ohne daß deshalb aber dem ἀπιστία hier darf gradezu die Bedeutung von ἀπειθεῖα untergelegt werden. — Mit den eben erläuterten Worten hängen ganz eng die folgenden zusammen: ἐν τῷ ἀποστῆναι α. 9. 5. ^{a)}; sie geben an, worin sich das arge Herz des Unglaubens bei den Lesern kund geben würde, und nennen als solches den Abfall von dem lebendigen Gotte. Als der lebendige, θεὸς ζῶν, wird der von den Israeliten verehrte Gott, Jehovah, in der alttestamentlichen Schrift öfters bezeichnet, im Gegensatz gegen die von den heidnischen Völkern verehrten todten, leblosen oder wenigstens ohnmächtigen Gottheiten, und in Beziehung auf die Beweise, die er von seinem Leben und seiner Macht gegeben hat oder geben wird, als Schöpfer der Welt, als Richter oder Helfer; so Deuter. 4, 33. LXX 5, 26. Jos. 3, 10. 1 Sam. 17, 26. 36. 2 Reg. 19, 4. 16. Jes. 37, 4. 17. Jerem. 23, 36. Hos. 1, 10. Dan. 6, 20. 26. Ps. 84, 3. Vergl. Hos. 4, 15. Dan. 4, 31. 12, 7. Histor. Drac. 6. 25. Eben so im N. T. Matth. 26, 63. Act. 14, 15. 2 Cor. 3, 3. 6, 16. 1 Thess. 1, 9. 1 Tim. 3, 15. 4, 10. Apoc. 7, 2. 15, 7. (im recip. Texte auch Joh. 6, 69. 1 Tim. 6, 17); in unserm Briefe noch 9, 14. 10, 31. 12, 22. In den Stellen Act. 1 Thess. 2 Cor. 6, 6 steht diese Bezeichnung gleichfalls im Gegensatz gegen die leblosen Götzen, welche von den Heiden ver-

a) Im höchsten Grade hart und unnatürlich ist, wenn Paulus ἐστὶν . . . ἐν τῷ ἀποστῆναι eng verbindet, und πορκαρδία als Subjekt dazu faßt: „damit nicht irgend in einem von euch ein für Untreue gegen die Ueberzeugung bössartiges (?) Gemüth möge (befangen sein) im Abstehen von dem lebendigen Gott.“

ehrt werden. In unserm Briefe soll sie 10, 31 (ποβερόν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας Θεοῦ ζῶντος) nachdrücklich darauf hinweisen, daß Gott die Verachtung seines Wortes und seines Willens nicht übersehen, sondern an den Verächtern zu ahnden wissen werde. In einer andern Stelle, Kap. 9, 14, steht der Dienst des lebendigen Gottes entgegen dem Befangensein in todten Werken (— αἷμα τοῦ Χριστοῦ — κατὰριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεῖν Θεῷ ζῶντι), wobei wir an die äußerlich gesetlichen Werke und das Werthlegen auf solche zu denken haben. In unserer Stelle kann der Verfasser beide Beziehungen zugleich verbunden haben. Nach der ganzen Veranlassung und dem Zwecke des Briefes kann kein Zweifel sein, daß er bei dieser warnenden Ansprache solche unter den Lesern vor Augen hat, welche, ohne festen Glauben an das Zureichende der durch den vom Vater gesandten Sohn Gottes bewirkten Erlösung, sich fortwährend meinten an die Satzungen des alten Gesetzes halten zu müssen; und daß er eine solche Gesinnung als einen Abfall von dem lebendigen Gotte bezeichnet, geschieht nach Vergleichung der zuletzt angeführten Stelle höchst wahrscheinlich mit Rücksicht auf den Charakter der aus derselben hervorgehenden Gesetzeswerke, die auch Kap. 6, 1 νεκρὰ ἔργα genannt werden; zugleich kann es darauf hindeuten, daß Gott die Widersetzlichkeit gegen seinen ausgesprochenen Rathschluß nicht ungestraft lassen werde, worauf der Brief überhaupt wiederholt hinweist. Möglich wäre aber auch — und so erklärt es Lee —, daß der gebrauchte Ausdruck mit dadurch veranlaßt wäre, weil dem Verfasser zugleich noch das Beispiel der Israeliten in der Wüste, die er als Typus auf die glanzschwachen Hebräer an die er schreibt betrachtet, vorschwebte, deren Benchmen noch eher als ein Abfall von dem lebendigen Gotte zu dem Dienste der todten Götzen bezeichnet wer-

den konnte. Wohl gewiß aber gegen den Sinn des Schriftstellers ist es, wenn manche frühere Ausleger, als Gerhard, Dorschens, Calov, S. Schmidt, Wittich, Braun, Schöttgen, Carpzow, Ch. F. Schmid u. a., hier θεὸς ζῶν gradezu als Bezeichnung Christi fassen. Limborch: Defectio hic intelligitur a religione Christiana; quia enim illa continetur ultima ac perfecta dei voluntas, hinc sequitur quod is, qui a religione Christiana aenit, ab ipso deo deficiat. Ergo quicumque deserta fide Christiana ad Judaismum redeunt, a deo deficiunt; licet enim deum non abnegent, qui legis Mosaicae auctor est, tamen, quia deus nunc non secundum legis praecepta se coli velle testatur, sed juxta evangelium illique credentibus fidem in justitiam imputaturum, etiam qui illud deserunt a deo deficere dicendi sunt. cet. — Was übrigens die Construction des Verbi ἀποστῆναι, ἀπίσταςθαι betrifft, das in unserm Briefe nicht weiter vorkommt, so hat dasselbe in der Bedeutung: absteigen, abfallen von etwas, im N. T. meistens wie hier ἀπὸ bei sich; eben so auch ganz gewöhnlich LXX; und so zuweilen auch bei Classikern, z. B. Xenoph. Cyrop. V, 4, 1. Histor. Gr. I, 2, 12 (19). u. a. Aber das Herrschende ist hier die Verbindung mit dem bloßen Genitiv; so häufig bei Demosthen. (s. Reisk. ind.), auch Xenoph., Polyb., Diod. Sic., Herodian., Joseph., u. a., und so 1 Tim, 4, 1. Sap. 3, 10. (οἱ . τοῦ κυρίου ἀποστάτες).

B. 13. Ἀλλὰ παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς] wird gewöhnlich gradezu als = ἀλλήλους erklärt: ermahnet euch einander; so Estius, Pareus, Grotius, Ernesti, Dindorf, Böhme, Ruinöl, Klee u. a. Schon Seb. Schmidt aber meint, es sei nicht ganz dasselbe, sondern in dem ἑαυτοὺς liege nicht bloß: der Eine den Andern,

sondern zugleich auch: jeder sich selbst. Eben dasselbe legen Bengel, Rambach, Cramer hinein; und das ist auch genau genommen nicht unrichtig. Es ist bekannt, daß das Reflexivum der dritten Person ἐαυτοῦ u. s. w. auch für die erste und zweite gesetzt wird, bei Classikern wie im Hellenistischen; s. Matthiä S. 489. II. Winer S. 22, 5 u. die dort angeführten Schriften ^{a)}. So ist es auch hier, und παρακαλεῖτε ἐαυτοῦς kann grammatisch nichts anders heißen als: ermahnet euch. In dem ἐαυτοῦς liegt nur, daß die Handlung, wozu das Subjekt aufgefodert wird, sich auf das Subjekt selbst, also die ὑμᾶς beziehen solle. Da dieses aber ein Pluralbegriff ist, der eine Mehrheit von einzelnen Gliedern umfaßt, so ist in den Worten nicht ausgesprochen, ob eine Thätigkeit gemeint ist, die von den verschiedenen Mit-

- a) Bei weitem am häufigsten ist dieses aber für den Plural, der für die erste und zweite Person keine eigene zusammengezogene Form des Reflexivi hat, sondern wo dasselbe sonst getrennt lautet ἡμῶν oder ὑμῶν αὐτῶν u. s. w. Aber mitunter steht es für die zweite Person auch im Singular, so z. B. Xenoph. Cyrop. VI, 3, 11: οὐ . . . παρ᾽ ἐγγελλε τοῖς ἐαυτοῦ. Id. Memor. I, 4, 9: οὐδὲ γὰρ τὴν ἐαυτοῦ οὐ γε ψυχὴν ὀρεῖς. Aelian, V. H. I, 21: εἰ . . . αὐτὸς δι' ἐαυτοῦ συγγενέσθαι θέλεις αὐτῷ. So auch an andern Stellen (s. Matthiä a. a. O.), von denen jedoch die meisten nicht ganz sicher sind. Das gilt auch von den Stellen des N. T., wo nach dem recip. Texte dieses stattfinden würde, wo der Lachmannsche Text nach nicht unbedeutenden Zeugen etwas Anderes darbietet (Joh. 18, 34. Rom. 13, 9. Gal. 5, 14.) — Verworfen wird es ganz von Apollon. de Synt. III, 2. 3. 6. (οὐ γὰρ φάμεν· ἐαυτὸν ὑβρίσαι, ἢ ἐαυτὸν ὑβρίσας, ἐαυτοῦς δὲ ὑβρίσασμεν). Auf jeden Fall ist es in Vergleich zu dem Plural nur selten; vergl. besonders Bernhardy p. 272 sq. — Für die erste Person kommt es im Singular wohl schwerlich jemals vor.

güttern der Eine auf den Andern ausüben soll, oder jeder Einzelne auf sich selbst, oder jeder auf sich selbst und auf die Andern zugleich; es ist in der Beziehung der Ausdruck eben so allgemein und unbestimmt als wenn etwa gesagt wäre: ἡ ἐκκλησία παρακαλεῖται εαυτήν. Doch kann in dem Begriffe des Verbi oder sonst im Zusammenhange an die Hand gegeben sein, ob das Eine oder das Andere gemeint ist; und so findet sich allerdings dieses Reflexiv der dritten Person im Plural öfters gesetzt — sei es für die dritte Person selbst oder für die erste oder zweite —, wo nach der Verbindung es nur auf die zweite Weise gemeint sein kann, von einer Thätigkeit, welche in einer aus Mehreren bestehenden Gemeinschaft der Eine auf den Andern ausübt oder ausüben soll, wo also ohne Veränderung des Sinnes auch ἀλλήλων u. s. w. hätte gesetzt sein können. So z. B. 1 Petr. 4, 8: τὴν εἰς εαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες. B. 10. 1 Thess. 5, 13: εἰρηνεύετε ἐν εαυτοῖς. Col. 3, 13: ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι εαυτοῖς. Eph. 4, 32. So auch bei den besten Griechischen Schriftstellern, z. B. Xenoph. Memor. III, 5, 2: εὐμενεστέρους... εαυτοῖς. S. 16: οἱ γε ἀντὶ μὲν τοῦ συνεργεῖν εαυτοῖς τὰ συμφέροντα, ἐπηρεάζουσιν ἀλλήλοις, καὶ φθοροῦσιν εαυτοῖς μᾶλλον ἢ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις. II, 7, 12. Id. de Venat. 6, 12 u. a., s. Matthiä S. 489. III. — Was nun unsere Stelle betrifft, so ist allerdings das ganz besonders gemeint, daß in der Gemeinde einer den Andern ermahnen solle, jedoch ohne daß ausgeschlossen ist, daß der Einzelne auch selbst durch seinen Zuspruch an die Gemeinde sich ermahnt finde; wie dasselbe Verhältniß z. B. Col. 3, 16 stattfindet. — Ueber das Verbum παρακαλεῖν s. Knapp Opusc. Dissert. IV (Edit. 1. p. 127 sqq.). Es bezeichnet überhaupt: zurufen; bei den Attikern steht es für: herbeirufen, z. B. zu einer Versammlung, oder zur Hülfe (die Götter

oder Menschen), oder: einladen zum Gastmahle. Mehr dem späteren namentlich Hellenistischen Sprachgebrauche gehört es an, daß es gesetzt wird für: zureden, zusprechen einem der anwesend ist oder als anwesend gedacht wird, sei es bittend, oder ermahnend, warnend, oder tröstend; so LXX, in den alttest. Apokryphen, bei Philo und oft im N. T. Hier steht es von dem ermahnenden und warnenden Zureden, welche nähere Bestimmung aber nur im Zusammenhange gegründet ist, nicht eigentlich in der Bedeutung des Wortes, als welche überall eine weitere allgemeinere ist. — *καθ' ἐκάστην ἡμέραν*] so im N. T. nur hier, öfters LXX (Exod. 5, 8. 1 Sam. 18, 10. Esth. 2, 11. 3, 4. Job. 1, 4. Ps. 7, 12. 42, 5. 145, 2), so auch *Xenoph. Mem. IV, 2, 12. Id. de re request. 5, 9, u. a.*, sonst bei Griechen, wie richtig Walckenaer bemerkt, häufig elliptisch *καθ' ἐκάστην* (s. Schaefer ad *L. Bos. de Ellips. 109, h*) oder *καθ' ἡμέραν*. — *ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται*] *ἄχρις* als Präposition bezeichnet eigentlich den Punkt, bis zu dem sich etwas räumlich oder zeitlich erstreckt ^{a)}, und so ist *ἄχρις οὗ* gewöhnlich: bis dahin wo, so lange bis dieses oder jenes eintritt oder eingetreten ist; so Act. 7, 18. *ἠῤῥῆσεν ὁ λαὸς καὶ ἐπληθύνθη ἐν Αἰγύπτῳ, ἄχρις οὗ ἀνέστη βασιλεὺς ἕτερος, ὃς κ. τ. λ.*, das Volk mehrte sich bis zu der Zeit, wo dieser andere König aufstand. Ib. 27, 33. Rom. 11,

a) Es ist ganz gleichbedeutend mit *μέχρις*, womit es auch etymologisch dasselbe ist, wie schon *Eustath. p. 1062: γινεται τὸ ἄχρις ἀπὸ τοῦ μέχρις ἀποβολῇ τοῦ μ καὶ τροπῇ τοῦ φωνήεντος*. Die von Tittmann (*De Synonym. N. T. p. 33 sqq.*) geltend gemachte Distinktion im Gebrauche beider Wörter zeigt sich bei genauerer Betrachtung als ungegründet und unhaltbar.

25: ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ, ein Theil von Israel ist verhärtet, bis zu der Zeit, wo die Fülle der Heiden eingehen wird oder wird eingegangen sein, bis dahin wird die theilweise Verhärtung Israels dauern. 1 Cor. 11, 26. 15, 25. Gal. 3, 19. 4, 19. Apoc. 2, 25. 7, 3. 15, 8. 17, 17. 20, 3. Eben so *Xenoph. H. Gr. VI, 4, 37*: ἄχρις οὗ ὅδε ὁ λόγος ἐγράφετο. Davon ist hier die Peschito ausgegangen, welche es gibt: omnibus diebus usque ad eum diem qui vocatur hodie, indem sie τὸ σήμερον selbst scheint von dem Tage des Gerichtes verstanden zu haben. Allein darüber kann kein Zweifel sein, daß das σήμερον eine Zeit bezeichnet, wo wir die göttliche Stimme an uns noch vernehmen, und wo wir noch auf sie hören und von der Verstockung ablassen können. Dann kann aber ἄχρις οὗ hier nur die Zeit bezeichnen sollen, während dessen τὸ σήμερον καλεῖται. Es zeigt auch hier ἄχρις ein Ziel, einen Endpunkt an; nur ist das nicht ein solcher, wo das καλεῖσθαι τὸ σήμερον erst eintritt oder eingetreten ist, sondern bis auf den dasselbe sich erstreckt. So steht ἄχρις οὗ *Xenoph. Cyrop. V, 4, 8*: καὶ ὁ μὲν Ἀσούριος διώξας ἄχρις οὗ ἀσφαλὲς ᾔετο εἶναι, ἀπετρόπετο. Vergl. 2 Macc. 14, 10: ἄχρὶ γὰρ Ἰούδας περίεστιν, ἀδύνατον εἰρήνης τυχεῖν τὰ πράγματα. Im N. T. läßt sich hierher ziehen Act. 20, 6: ἦλθομεν πρὸς αὐτοὺς εἰς τὴν Τρωάδα ἄχρις ἡμερῶν πέντε. vielleicht auch ἄχρὶ καιροῦ Luc. 4, 13. Act. 13, 11, was auf jeden Fall heißt: eine Zeitlang (nicht, wie Eittmann: für immer), sich aber erklären läßt entweder: bis zu einer bestimmten Zeit, oder: während einer bestimmten Zeit. Auf entsprechende Weise kommt auch μέχρῃ vor (s. *Sturz Lexic. Xenoph. s. v. no. 4*), so wie ἕως und im Lateinischen donec und usque dum für quamdiu. — In τὸ σήμερον καλεῖται bildet das Verbum, worauf richtig schon Böhme

aufmerksam macht, eine wohl nicht unbewußte Paronomasie mit παρακαλεῖτε. Der Sinn ist im Allgemeinen, wie schon vorher angedeutet: so lange noch die göttliche Stimme welche vor der Verstockung warnt von euch vernommen wird, und es noch Zeit ist derselben Gehör zu geben. Dieses ist denn aber, eben so wie μέχρῃ τέλους B. 6. 14, nicht sowohl in Beziehung auf die Lebensdauer der Einzelnen gemeint, wovon manche Ausleger es gradezu verstehen ^{a)}, sondern in allgemeinerem Sinne: so lange überhaupt diese gegenwärtigen irdischen Verhältnisse dauern, bis die Zeit der großen Katastrophe eintritt, wo der Herr kommen und von den Seinigen Rechenschaft fordern wird; auf welcher Hinweisung ein um so größerer Nachdruck ruhen mußte, da diese Zeit als nicht ferne betrachtet ward; vergl. 10, 25. 37 und was oben zu B. 6. 9. bemerkt ist. So wird die Beziehung richtig im Sinne des Schriftstellers von den neueren Auslegern gefaßt, als Böhme, Ruinöl, Klee u. a. — Auch schon Akerstoot u. Michaelis ad Peire. beziehen es auf den vierzigjährigen Zeitraum der evangelischen Predigt unter den Juden bis zum Eintritte des über sie verhängten göttlichen Strafgerichtes. Andere, wie Calvin, Beza, Schlichting, Galov, Limborch u. a. verstehen im Allgemeinen die Zeit der göttlichen Gnade, was an sich auch richtig ist, wenn nur jene speciellere Beziehung, die der Schriftsteller für seine Leser

a) So schon Basilius Ep. 42 (Opp. Tom. III. p. 130), wo er nach Anführung von B. 12. 13 so fortfährt: τὸ σήμερον σημαίνει ὅλον τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν. Theodoret: σήμερον δὲ τὸν παρόντα κέκληκε βίον. Theophyl.: ἄχρῃς οὐ ἕ. Primas.: omni tempore praesentis vitae, in quo est spatium poenitendi. Ebenso Erasmus, a Lapide, J. Cappellus, Dorscheus, Baldeuaer.

zunächst vor Augen hatte, nicht geleugnet oder verkannt wird. — Zweifelhaft aber kann man über die genauere Auffassung der Worte selbst sein: τὸ σήμερον καλεῖται. Sie lassen sich besonders auf zwiefache Weise fassen. Entweder man nimmt καλεῖται für κηρύσσεται, und τὸ σήμερον nur als Hinweisung auf jene mit σήμερον beginnende Ermahnung der Schrift: so lange jenes Heute, statt: jene Mahnung: heute u. s. w. euch verkündigt, euch zugerufen wird; so Heinrichs, Dindorf, Böhme, Kuhnöl, Klee, Wahl, de Wette. Oder man nimmt καλεῖσθαι für genannt werden, und τὸ σήμερον eben von der Zeit selbst, auf welche in jenem Ausspruche das σήμερον bezogen wird: so lange es noch heute heißt, statt: so lange die Zeit noch dauert, welche durch jenes σήμερον gemeint ist. So Luther, Bretschneider u. a.; und dieses glaube ich ist das Wahrscheinlichere. Namentlich spricht dafür Kap. 4, 7: πάλιν τινὰ ὀρί-
ζει ἡμέραν, σήμερον κ. τ. λ. Daß nicht, wie man dann erwarten könnte: ἡ σήμερον gesagt ist, erklärt sich schon daher, daß nicht ein einzelner Tag, sondern ein größerer Zeitraum gemeint ist; der Artikel τὸ weist überhaupt nur auf die Weise zurück, wie in jener alttestamentlichen Stelle diese Zeit bezeichnet ist, wie richtig schon Camerarius u. a. denselben erklärt haben. Aber es ist dann immer eine etwas prägnante Ausdrucksweise, und auf die angedeutete Weise aufzulösen. — ἵνα μὴ σκληρύνῃ ἡ ἐξ ὑμῶν τις] So lese ich mit Complut., Griesb., Matthäi, Lachm. nach B D E und über 20 codd. minusc., so wie Damasc. u. Lat. DE, statt des durch Erasmus eingeführten recip. τις ἐξ ὑμῶν. Jene Wortstellung empfiehlt sich auch, wie richtig Böhme bemerkt, durch innere Angemessenheit, da bei ihr deutlicher die gegenwärtliche Beziehung gegen die Väter in der Wüste hervortritt: damit nicht von euch, aus eurer Mitte,

irgend einer verhärtet werde, wie weiland eure Väter, ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας. Die ἁμαρτία wird hier gleichsam personificirt, als durch allerlei Trug und täuschenden Schein die Menschen irre leitend und von dem rechten, Gott wohlgefälligen Pfade abführend; eben so Rom. 7, 11: ἡ γὰρ ἁμαρτία . . . ἐξηπάτησέ με καὶ . . . ἀπέκτεινεν. Vergl. Eph. 4, 22: κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης. An unserer Stelle ist namentlich das gemeint: daß nicht die Bekenner des Herrn, indem sie sich vorspiegeln lassen, es bedürfe zur Sühnung der Sünden des fortwährenden Festhaltens an den Levitischen Opfern und anderen Instituten des alten Bundes, sich von dem Glauben und Bekenntnisse dessen, den Gott zum Versöhner und Heilande hingestellt hatte, abführen und zum Judenthume zurückführen lassen: Chrysost.: ὁρᾷς ὅτι τὴν ἀπιστίαν ἡ ἁμαρτία ποιεῖ. De kumen.: ἡ ψυχὴ . . . ἀπατηθεῖσα διὰ τῆς ἀπιστίας ἦν νῦν ἁμαρτίαν ἐκάλεσεν. Vergl. 11, 25. 12, 4, wo ἁμαρτία grade von der Sünde des Abfalls und der Verleugnung der Gemeinschaft Gottes steht, und so ἁμαρτάνειν 10, 26; vergl. 3, 17 a). —

B. 14. Vergl. oben B. 6 am Schlusse des vorigen

- a) Eigenthümlich und scharfsinnig, aber zu weit hergeholt um natürlich und wahrscheinlich zu sein, ist die Erklärung von Paulus: „durch Betrug des Sündigens = getäuscht durch die Neigung für dieses, jenes Böse, das sich mit dem Christensinn nicht verträgt und also auch zur Jüdischen äußerlichen für Unbedachtsamkeiten Opfer gestattenden Gesetzhlichkeit wieder abzuweichen reizen kann.“ — Andere wie Limborch denken bei der ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας zu bestimmt und beschränkt an die Verfolgungen und Bedrängnisse der Bekenner des Herrn, oder wie Abresch an die Machinationen, wodurch die Juden und Irrlehrer sie vom Evangelio abzuführen suchten.

Abschnittes, wo die Rede schon anfang einen ermahnenden Charakter anzunehmen, indem sie bemerklich machte, wie wir nur dann zur Gemeinschaft Christi gehören, wenn wir die Hoffnung, zu der wir uns im Glauben an Ihn bekennen, freimüthig und unerschütterlich bis ans Ende bewahren. Auf ganz ähnliche Weise macht dieser Vers es den Lesern auf indirekte Art bemerklich, daß sie, um an Christo theilzuhaben, den einmal betretenen Weg des Glaubens nicht verlassen, sondern bis ans Ende festhalten müssen. Was hier zuvörderst den Text betrifft, so lautet die recip. Wortstellung: *γεγόναμεν τοῦ Χριστοῦ*. Dafür haben *τοῦ Χρ. γεγόναμεν* A B C D E H (d. h. wahrscheinlich die sämtlichen Uncialen, da F u. Gunsern Brief nicht haben und I für denselben noch nicht sorgfältig untersucht ist), auch mehrere codd. minusc., Cyr., Damasc., Lat. D E, Vulg., Lucif. Cal., Hilar., Ambros., Hieron. (s. Sabat.) Mit Recht haben daher Griesb., u. Laehm. diese Wortstellung aufgenommen, wie unter den ältesten Ausgaben schon die des Colinäus (1534), welche sich überhaupt durch so manche gute Lesarten auszeichnet, die erst in neuerer Zeit wieder die gehörige Beachtung gefunden haben. Die recip. Wortstellung, welche noch Matthäi, Snapp u. a. beibehalten haben, und gegen welche sich an und für sich allerdings auch nichts würde einwenden lassen, gehört erst der Constantinop. Recension an. — *Μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ* läßt sich auf zwiefache Weise fassen; entweder: Genossen Christi, *socii*, oder Christi theilhaftig, *participes*. Auf die erstere Weise fassen es ausdrücklich (denn von vielen Auslegern wird hier nicht bestimmt geschieden) Rambach, Michaelis, Storr, Schulz, Bretschneider, Paulus, de Wette. Es würde der Ausdruck dann anspielen auf *τοὺς μετόχους σου* 1, 9, und die Gläubigen bezeichnen, wiefern sie mit dem Erlöser derselben Gemein-

schaft angehören und mit ihm derselben Herrlichkeit theilhaftig sind, gleichsam wie er mit dem Del der Freude gesalbt. Da indessen in unserem Briefe μέτοχος τινος, so oft der Verfasser selbst es gebraucht (3, 1. 6, 4. 12, 8) immer für: einer Sache theilhaftig, an derselben theilhabend, steht, wie eben so das Verbum μετέχειν τινός (2, 14. 5, 13. 7, 13), so ist wohl sonder Zweifel richtiger, auch unseren Ausdruck demgemäß auf die zweite Weise zu fassen, wie Luther, Peirce, Bengel, Carpzow, Volten, Balckenaer, Heinrichs, Böhme, Wahl, Klee u. a. Vergl. besonders 6, 4: μετέχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου. Wir dürfen den Ausdruck nur nicht mit mehreren dieser Ausleger auf das Theilhaben an der Lehre Christi beschränken, sondern es bezeichnet das Theilhaben an Christo selbst, das Aufgenommensein in seinen Leib als Glieder die zu ihm gehören, von ihm ihre Nahrung empfangen und dadurch auch an seiner Herrlichkeit theilnehmen; so daß also der bei dieser Worterklärung gewonnene Sinn von dem bei der ersteren hervorgehenden nicht viel verschieden ist. Chrysostomus: τί ἐστι μέτοχοι γεγόναμεν τοῦ Χρ.; μετέχομεν αὐτοῦ φησιν, ἐν ἐγενόμεθα ἡμεῖς καὶ αὐτός, εἶπερ αὐτός μὲν κεφαλὴ, σῶμα δὲ ἡμεῖς, συγκληρονόμοι καὶ σύσσωμοι. ἐν σῶμα ἔσμεν, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ φησι, καὶ οὐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ. Ähnlich Primas. u. Dekumen.; Theophylakt: . . . τουτέστιν ἐν ἐγενόμεθα ἡμεῖς καὶ αὐτός. καὶ οὕτως μετέχομεν αὐτοῦ ὡς σῶμα κεφαλῆς. — Statt γεγόναμεν hätte auch gesagt sein können ἔσμεν (wie B. 6: οὐ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς); in jenem liegt aber bestimmter, wie richtig Böhme andeutet, daß diejenigen, welche der Schriftsteller vor Augen hat, nicht ursprünglich schon von jeher etwa durch Abstammung oder ein natürliches Anrecht überhaupt, μέτοχοι Χριστοῦ seien, sondern daß sie es erst geworden, zu dem

Theilhaben an ihm gekommen sind, nämlich durch den Glauben an ihn. Der Verfasser liebt aber die Anwendung dieses Verbi γέγονα, wo er ein Verhältniß, zu welchem jemand gelangt ist, bezeichnet, auch wo es genügt hätte, durch εἶναι bloß einfach das Sich-Befinden in demselben auszudrücken; s. 5, 11. 12. 7, 16. 20. 22. 23. 12, 8. Auch hier ist als Hauptbegriff der des Seins festzuhalten; und nur darauf bezieht sich die Anknüpfung des folgenden Gliedes: ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατὰ σχωμεν. Ueber μέχρι τέλους s. zu B. 6. Auf verschiedene Weise wird hier ὑπόστασις erklärt. Darüber zwar ist kein Zweifel, daß auf die Nothwendigkeit für die Bekenner des Herrn, den Glauben festzuhalten, hingewiesen wird. Aber darin gehen die Ausleger auseinander, daß manche ὑπόστασις selbst für Glauben, gläubiges Vertrauen nehmen, andere diesen Begriff erst der Zusammensetzung ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως vindiciren. Letzteres schon die Griechischen Exegeten. Chrysost.: τί ἐστὶν ἀρχὴ τ. ὑπ.; τὴν πίστιν λέγει δι' ἧς ὑπέστημεν καὶ γεγενήμεθα καὶ συνοισιώθημεν, ὡς ἄν τις εἴποι. Theodoret: . . εἴπερ ἄρα βεβαίαν τὴν πίστιν φυλάξωμεν ταύτην τὴν ἀρχὴν τ. ὑπ. κέκληκε. κ. τ. λ. Dekumen.: ἀρχὴν ὑποστάσεως τὴν πρὸς τὸν Χριστὸν πίστιν φησί κ. τ. λ. Theophyl.: τουτέστι τὴν πίστιν δι' αὐτῆς γὰρ ὑπέστημεν καὶ οὐσιώθημεν τὴν θεῖαν καὶ πνευματικὴν οὐσίωσιν καὶ ἀναγέννησιν. Schol. cod. a Matth.: τ. ἀρχὴν τ. ὑπ.] ἤγουν τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν διὰ ταύτης γὰρ ἔσχομεν τὸ εἶναι Χριστοῦ μέλη. So auch die Lateiner, welche es wie die Vulgata durch initium (Andere principium) substantiae, oder substantiae ejus ^{a)} geben, was Primasius erklärt: *fidem Christi, per quam sub-*

^{a)} Substantiae ejus die Vulgata, so wie Hieronym. ep. ad

sistimus et renati sumus, quia ipse est fundamentum omnium virtutum. Auf gleiche Weise auch viele spätere Ausleger, welche dabei das Wort ὑπόστασις selbst entweder 1) in der Bedeutung fundamentum, Grundlage fassen, oder 2) für subsistentia, Bestand, oder 3) für eigenthümliches Wesen (s. über den verschiedenen Gebrauch des Wortes S. 60 sq.) Auf die letzte Weise Luther: das angefangene Wesen. Auf die zweite Batablus (illud per quod primum subsistimus), Regerus u. a. Auf die erste Grassm. Paraphr., Seyffarth p. 67 (prima religionis fundamenta), Schulz (den anfänglichen festen Grund), Wahl, Bretschneider; in demselben Sinne auch Calvin u. Beza. Doch würde bei allen diesen Erklärungen der Ausdruck etwas nicht Natürliches haben, und ohne Zweifel richtiger ist, es auf die zuerst angegebene Weise zu fassen, so daß das Wort ὑπόστασις selbst für gläubiges Vertrauen, Glaubensfestigkeit genommen wird; was auch, aus der Grundbedeutung des Wortes hervorgehend (s. S. 61, 2, a)), dem späteren Gebrauche desselben, besonders im Hellenistischen, angemessen ist. Spätere Griechen gebrauchen es von der festen Zuversicht, womit jemand z. B. dem Feinde entgegentritt, oder in Bedrängnissen nicht verzagt. Polyb. IV, 50: οἱ δὲ Πόδιοι θεωροῦντες τὴν τῶν Βυζαντινῶν ὑπόστασιν. Id. VI, 53: οὐχ οὕτω τὴν δύναμιν, ὥς τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ (Horatii Coclis) καὶ τόλμαν καταπληγ-

Damas. und Vigil. Taps., und so findet sich ὑπ. αὐτοῦ A 71. Mit Unrecht glaubt aber Peirce sich berechtigt, das Pronomen in den Text aufzunehmen. Auch Hieronymus selbst führt an zwei anderen Stellen (Ep. ad Princip. und in Ep. ad Ephes. l. III) die Worte ohne ejus an, und eben so Lucif. Cal. p. 224. Hilar. in Ps. 118; auch kommt ὑπόστασις niemals mit einem solchen Genitiv des Objekts vor.

μένων τῶν ἐναντίων. *Diodor. Sic. XVI*, 32: Ὀνόμαρχος . . . εὐλόγως τοὺς Φωκεῖς καὶ συμμάχους παρώξυνε τηρεῖν τὴν ὑπόστασιν τοῦ Φιλομήλου. *Ib. c. 33*: ἐπῆρε δ' αὖτὸν πρὸς τὴν ὑπόστασιν ταύτην ὄνειρος. *Id. Exc. de virtut. et vit. p. 557*: ἡ ἐν ταῖς βασάνοις ὑπόστασις ψυχῆς καὶ τὸ καρτερικὸν τῆς τῶν δεινῶν ὑπομονῆς. *Joseph. Ant. XVIII*, 1, 6: τὸ ἀμετάλλακτον αὐτῶν τῆς ὑπὸ τοιούτοις ὑποστάσεως, in Beziehung auf die Anhänger Judas des Galiläers, welche durch keine Art der Qualen und des Todes sich erschüttern und bewegen ließen, einen Andern außer Gott als Herrn zu nennen. (Darnach *Diod. Sic. XX*, 78 ὑποστατικὸς von dem der feste Zuversicht bewährt, im Gegensatz gegen den Verzweifelnden, und *Polyb. V*, 16 ὑποστατικῶς.) Demgemäß gebrauchen die LXX es öfters für Zuversicht, zuversichtliche Erwartung, Vertrauen; für עֲזָרָה Ps. 39, 8: καὶ ἡ ὑπόστασις μου παρὰ σοὶ ἐστίν. für עֲזָרָה Ruth. 1, 12: ὅτι ἐστὶ μοι ὑπόστασις, τοῦ γενεθῆναι με ἀνδρὶ. *Ezech. 19*, 5: καὶ ἀπώλετο ἡ ὑπόστασις αὐτῆς. Im R. T. in diesem Sinne — außer Hebr. 11, 1—2 Cor. 9, 4. 11, 17: ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως, in dieser Zuversicht, womit ich mich rühme. Daß das Wort darnach auch an unserer Stelle erklärt werden könne (= fiducia), hat meines Wissens zuerst Calv in bemerkt, obwohl er selbst eine andere Erklärung vorzieht; befolgt wird jene von Estius, Camero, Schlichting, Grotius, Gerhard, S. Schmidt, Böhme, Ruinöl u. a. — Die Zusammensetzung τὴν ἀρχὴν τ. ὑποστ. läßt aber zweifelhaft, ob bloß gemeint ist: den Anfang des Glaubens und Vertrauens, das noch nicht den Grad der Vollkommenheit erreicht hat, oder: die anfängliche Zuversicht, die zuversichtliche gläubige Erwartung, wie wir sie im Anfange hegten, als Andeutung, daß sie später dieselbe mehr fahren gelassen haben. Die meisten

Ausleger fassen es auf die letztere Weise, und vergleichen zum Theil 1 Tim. 5, 12: τὴν πρώτην πίστιν ἠτέδησαν. Es würde dazu in unserm Briefe gar Manches stimmen, namentlich auch Kap. 10, 32. Doch führt der Ausdruck hier eigentlich nicht grade darauf hin, und es möchte wohl richtiger sein, mit R a m b a c h, N e u b a u e r es bloß so zu fassen: die gläubige Zuversicht, womit wir schon einen Anfang gemacht haben, auch ferner bis ans Ende fest halten, nicht fahren lassen. Uebrigens vergl. B. 6: τὴν παρῳήσιαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος μέχρι τέλους βεβαίαν κατέσχωμεν. Kap. 10, 23: κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῇ.

Keine Beachtung verdient, wenn C a m e r a r i u s und E r. S c h m i d t ὑπόστασις = promissio fidei nehmen, oder wenn H o m b e r g f. p. 339 ὑπόστασις zwar für Glauben faßt, aber die Zusammensetzung ἀρχὴ τ. ὑπ. als Bezeichnung Christi versteht, mit Beziehung auf 12, 2.

VI. Kap. 3, 15 — 4, 13.

In diesem Abschnitte geht der Verfasser noch wieder auf die vorher angezogene Psalm-Stelle zurück, und sucht durch deren Betrachtung nachzuweisen, daß die verheißene göttliche Ruhe bis jetzt noch nicht eingetreten sei und daher für das Volk Gottes noch bevorstehen müsse, indem er darauf wiederholt die Ermahnung an seine Leser begründet, daß nicht auch sie jetzt durch Unglauben sich um diese Sabbathruhe bringen möchten, welche ihnen eben so wohl verheißten sei wie ihren Vätern in der Wüste. Die Argumentationsweise hat ganz besonders in diesem Abschnitte etwas Künstliches, und wir dürfen nicht unterlassen, die Art der Beweisführung, als das Menschliche, der Schule und Kunst Angehörnde, von den Glaubenswahrheiten und den praktischen Momenten zu unterscheiden, um deren Hervorhebung und Ansherzlegung es

ihm eigentlich zu thun ist. Der Gang, den die Argumentation hier nimmt, ist im Allgemeinen dieser. Er beginnt damit, bemerklieh zu machen, daß diejenigen, an welche die mit einem Schwure bekräftigte Drohung Gottes erging, daß sie in Seine Ruhe nicht eingehen sollten, die sämmtlichen Israeliten waren, welche Mose aus Aegypten geführt hatte; wobei er zugleich das hervorhebt, daß es ihr Unglaube war, weshalb sie derselben nicht theilhaftig werden konnten (3, 15 — 19). Darin liegt zugleich schon angedeutet, daß diese Ruhe auch nicht etwa durch den Eintritt der Israeliten in das Land Canaan erfolgt sei; und indem er darnach bemerklieh macht, daß die Erfüllung jener Verheißung noch bevorstehe, läßt er an die Leser eine besorgliche Warnung ergehen, daß nicht auch sie sich darum bringen möchten (4, 1); denn die Verheißung beziehe sich eben so wohl auf das gegenwärtige Geschlecht, wie auf jene, die von ihr keinen Gewinn hatten, da sie sich dieselbe nicht im Glauben aneigneten (B. 2), indem nur denen, die Glauben bewiesen, der Eintritt in die Ruhe zu Theil werde (B. 3. a). Dafür beruft er sich dann in demselben Verse auf den Ausspruch jenes Psalms über die göttliche Ruhe, in welche die Väter nicht eingehen sollten, und leitet daraus zuerst das her, daß hier nicht von derjenigen Ruhe die Rede sein könne, welche die Menschen schon durch die Theilnahme an der göttlichen Ruhe nach Erschaffung der Welt genossen (bis B. 5). Eben so auch nicht von derjenigen, deren die Väter theilhaftig wurden, als Josuah sie in das Land Canaan einführte; denn jener Psalms Ausspruch falle ja erst so viel später, und darin sei erst in dem Heute ein Zeitpunkt für die Erlangung jener Ruhe festgestellt für diejenigen, welche sich beim Hören der Stimme des Herrn nicht gegen dieselbe verstocken würden (bis B. 8). Es müsse daher nothwendig für das Volk Gottes noch eine

Sabbathruhe bevorstehen, ähnlich der göttlichen Ruhe nach vollendeter Schöpfung (B. 9. 10). Daran schließt sich denn die wiederholte Aufforderung zum ernststen Streben, in diese Ruhe wirklich einzugehen, damit nicht Einer oder der Andere um des Ungehorsams willen eben so wie die Väter zum Exempel für Andere dem Verderben anheim falle (B. 11), und eine Hinweisung auf die Eigenschaft des Wortes Gottes, als lebendig und wirksam und Alles durchdringend, so daß nichts sich seinen Blicken entziehen könne, wodurch soll bemerkt gemacht werden, daß Gott mit seinem Worte auch den Unglauben und Ungehorsam wie in seinen geheimsten Schlupfwinkeln entdecken, so auch zur gebührenden Rechenschaft ziehen werde.

a) Kap. 3, 15—19.

¹⁵ Ἐν τῷ λέγεσθαι σήμερον, ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν, ὥς ἐν τῷ παραπικρασμῷ, ¹⁶ τίνες γὰρ ἀκούσαντες παρεπίκραναν; ἀλλ' οὐ πάντες οἱ ἐξελθόντες ἐξ Αἰγύπτου διὰ Μωυσέως; ¹⁷ τίσι δὲ προσώχθισε τεσσαράκοντα ἔτη; οὐχὶ τοῖς ἁμαρτήσασιν, ὧν τὰ κῶλα ἐπесαν ἐν τῇ ἐρήμῳ; ¹⁸ τίσι δὲ ὤμοσε μὴ εἰσελεύσεσθαι εἰς τὴν κατὰπανσιν αὐτοῦ, εἰ μὴ τοῖς ἀπειθήσα-

¹⁵ Wenn es heißt: Heute, wann ihr seine Stimme höret, verhärtet nicht eure Herzen wie bei der Widerspenstigkeit — : ¹⁶ welche denn waren widerspenstig, obwohl sie gehört hatten? waren es nicht alle durch Mose aus Aegypten Ausgezogenen? ¹⁷ auf welche war er entrüstet vierzig Jahre lang? nicht auf die Sünder, deren Glieder fielen in der Wüste? ¹⁸ welchen schwur er zu, nicht eingehen zu sollen in seine Ruhe, als den Unge-

σι; ¹⁹ καὶ βλέπομεν, ὅτι hōrsamen? ¹⁹ Und wir sehen,
 οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν daß sie nicht einzugehen ver-
 δι' ἀπιστίαν. ^{4,1} Φοβηθῶ- mochten aus Unglauben.
 μεν οὖν, μήποτε κ. τ. λ.

B. 15. 16. Sehr streitig ist hier 1) die Verbindung des 15ten Verses, ob das zu ἐν τῷ λέγεσθαι gehörende verbum finitum in diesem Verse selbst enthalten sei, oder schon im Vorhergehenden, oder erst im Folgenden; und 2) die zum Theil damit zusammenhängende Interpunktion der beiden Glieder des 16ten Verses, so wie die dadurch bedingte Accentuation des τινες. Was dieses Letztere betrifft, so schreibt der recip. Text τινες, quidam, und so haben die sämmtlichen älteren Ausgaben bis auf Bengel, und später noch Wetstein, Matthäi 1. 2; unter den Griechischen Exegeten fassen es entschieden auf diese Weise Dekumen., Theophyl.; eben so Lat. D E und die Vulgata, Lucif. Callar. p. 224, e, Primasf. u. a., die Armen. u. Kopt. Uebers.; und so Erasmus, Luther, Calvin, Schlichting, Grotius, und überhaupt fast alle Ausleger bis zur Mitte des 18ten Jahrh., auch noch Peirce, Carpzow, Masch, Ernesti u. a. Es würde dann darin liegen, daß an der Widerspenstigkeit gegen Gott doch nicht alle Israeliten, welche Mose aus Aegypten herausgeführt hatte, theilgenommen hätten, und diejenigen, welche daran theilnahmen, würden als τινες bezeichnet. Als die davon Ausgenommenen werden dann entweder bloß Josuah und Caleb betrachtet (Dekumen.: οὐ πάντες οἱ ἐξελθόντες ἐξ Αἰγύπτου· ὁ γὰρ Χάλεβ καὶ ὁ Ἰησοῦς οὐκ ἠπίστησαν, ὅθεν καὶ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἐπηγγελμένην γῆν. eben so Theophyl., Primasf., Justinian, C. Schmidt u. a.), oder außer jenen Beiden zugleich diejenigen, welche bei der Musterung

unter 20 Jahre alt waren, so wie die Weiber und Leviten (so Estius, a Lapide, Gerhard, Wittich, Braun, Carpzow u. a.). Das *τινὲς* wird dann wohl als eine absichtliche Litotes betrachtet; Calvin meint, der Verfasser habe dadurch den allgemeinen Ausdruck des Psalmisten mildern und die Hebräer zur Nacheiferung derer, welche gläubig blieben, ermuntern wollen. Zum Theil beruft man sich auch auf 1 Cor. 10, 7—10, wo Paulus gleichfalls *τινὲς* setzt in Beziehung auf die Israeliten in der Wüste, welche sich Gott ungehorsam bewiesen. Doch steht das Wort dort vier Mal wirklich in Beziehung auf einzelne Theile des Volkes; welche sich auf verschiedene Arten das gerechte Mißfallen Gottes zuzogen und von ihm auf verschiedene Weisen bestraft wurden; während es vorher, B. 5, wo von ihnen noch im Allgemeinen die Rede ist, heißt: *ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός*. An unserer Stelle aber würde *τινὲς* jedenfalls ein gar zu gelinder Ausdruck sein, wenn man die wenigen Zurechnungsfähigen — und als solche werden dort eben nur die Männer vom 20ten Jahre an betrachtet —, welche die Ausnahme bildeten, gegen die große Zahl derjenigen erwägt, welche als schuldig an dem Untergange in der Wüste theilnahmen ^{a)}. Und hätte der Verfasser wirklich auch auf jene Ausnahmen und die dadurch bewirkte Beschränkung des Ausdruckes in der Psalm-Stelle aufmerksam machen wollen, so würde er das sicher auf andere Weise gethan haben, und so daß der Zweck, weshalb er es bemerklich machte, bestimmter hervorgetreten wäre, was hier doch wenig der Fall sein würde. Noch bestimmter aber ergibt sich, daß der Verfasser nicht die Absicht gehabt haben kann, hier solche Ausnahmen

a) Dieses scheint auch Matthäi zu fühlen, der es (Edit. 2) ironisch fassen will, was aber ganz unzulässig ist.

hervorzuheben, aus dem Folgenden. Denn er macht ausdrücklich das bemerklich, daß die Verheißung in die göttliche Ruhe einzugehen, noch ihre Erfüllung erwarte, da sie bei denen, an die sie früher erging, bei den Vätern in der Wüste, wegen ihres Unglaubens überhaupt noch nicht in Erfüllung gegangen sei (4, 1. 2. 6), und auch nicht bei denjenigen, welche Josuah in das Land Canaan einführte (4, 8). Darnach läßt sich durchaus nicht glauben, daß er sollte die Theilnahme an dem παραπικρασμός, um dessen willen Gott nach dem Ausspruche des Psalmes schwur die Väter nicht in seine Ruhe eingehen zu lassen, nur auf einen Theil der Israeliten in der Wüste beschränkt, und in Beziehung auf die Gesamtzahl derselben ausdrücklich geleugnet haben. Auf der Voraussetzung, daß die Väter in der Wüste ganz im Allgemeinen der verheißenen Ruhe nicht theilhaftig geworden sind, beruht hier grade die ganze Argumentation des Verfassers. Wir dürfen daher die beiden Glieder B. 16 nicht als Gegensätze fassen, und daher *τινες* nicht *τινές* aussprechen, sondern *τινές*; so bildet das erste Hemistich dieses Verses eine Frage, und das zweite die Antwort darauf und zwar diese wiederum in einer Frage mit der Negation ausgedrückt statt eines affirmativen direkten Satzes, so daß also das Fragezeichen sowohl hinter παραπικρασαν als auch hinter Μωυσέως zu setzen ist. Bestätigt wird diese Auffassung des Verhältnisses beider Glieder in diesem Verse durch die ganz gleiche Anlage der beiden folgenden Glieder (B. 17), von denen das erstere ebenfalls mit *τίσι* beginnt, was dort ganz allgemein als Fragewort genommen wird und eine andere Auffassung auch nicht zuläßt, und das zweite Glied die Antwort auf ganz ähnliche Weise in einer negativen Frage ausdrückt. Ähnlich auch B. 18. Nach dieser Fassung ist denn B. 16 schon in der Peschito übersezt. Eben so wird es als Frage unverkennbar von

Chrysostomus gefaßt ^{a)}, und ganz ausdrücklich von Theodoret: τίνες, . . . Μουσείως] κατ' ἐρώτησιν τὸ πρῶτον ἀναγνωστέον· τὸ δὲ δεύτερον μὴ ἀποφαντικῶς (ist wohl ἀποφατικῶς gemeint oder zu lesen: verneinend), ἀλλὰ καθ' ὑπόκρισιν (d. i. als Antwort auf die Frage). οὕτως γὰρ νοεῖν τὰ ἐξῆς παρασκευάζει· πλὴν γὰρ Χάλεβ . . . καὶ Ἰησοῦ . . . ἑξακόσiai διεφθάρησαν χιλιάδες· τούτους γὰρ εἶπεν ἐξηλθυσότας ἐξ Αἰγύπτου. Nach der Zeit ist diese Fassung erst seit dem Anfange des vorigen Jahrhunderts wieder allmählig in Aufnahme gekommen, empfohlen von Mich. Mauduit (Analysis epp. Paulin., Anhang dissertat. 12). Calmet, Gottfr. Olearius (analys. ep. ad Ebr. Lips. 1706. p. 16), Dan. Whitby, gebilligt von J. C. Schwarz (de soloecismis discipulorum J. Christi. Coburg. 1730. p. 45), Pyle, Bengel, Michaelis, Cramer, Ch. F. Schmid, und fast von sämmtlichen neueren Auslegern; unter den Ausgaben hat auf diese Weise zuerst Bengel, dann Schöttgen, Griesbach, Knapp, Schott, Vater, Lachmann u. a. — Was nun aber die Verbindung des 15ten B. betrifft, so wird von manchen Auslegern

a) Was von Matthäi 1. mit Unrecht gegen Bengel in Zweifel gezogen wird. Des Chrysostomus Worte sind: εἰπὼν πάλιν τὴν μαρτυρίαν (B. 15), καὶ τὴν ἐρώτησιν ἐπάγει, ποιῶν τὸν λόγον σαφεῖ. εἶπε γὰρ, φησι· σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνετε τὰς καρδίας ὑμῶν, ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ. τίνων μέμνηται φησι σκληρυνθέντων, τίνων δὲ ἀπειθεσάντων; οὐχὶ τῶν Ἰουδαίων; u. t. l. Allerdings erinnert Chrysostomus gleich nachher auch an Josuah und Caleb als Ausnahmen; aber er findet auf diese keine Hindeutung in unserm Verse, sondern 4, 2, freilich auch dort sicher mit Unrecht.

ἐν τῷ λέγεσθαι eng an das Vorhergehende angeschlossen, und zwar auf zwiefache Art, entweder 1) an das unmittelbar Vorhergehende, oder 2) an B. 13, so daß B. 14 in Parenthese geschlossen wird. Auf die erstere Weise die Peschito (sicuti dictum est), Primasf., Grasm. Paraphr., Luther, Calvin, Beza, Estius, a Lapide, Schlichting, Fr. Schmid, Gerhard, Galov, C. Schmidt, Hammond, Wolf, Paulus, Lachmann u. a. Diese Ausleger fassen es entweder als nähere Bestimmung des ἕως τέλους: bis ans Ende, wenn oder so lange es heißt u. s. w.; so Primasf.,^{a)} Luther u. a.; oder mehr in Beziehung auf das ganze vorhergehende Glied: wenn wir den Anfang der Zuversicht festhalten, indem es ja heißt u. s. w., oder: gemahnt durch jenen Ausspruch, oder: durch Beobachtung desselben. Doch haben alle diese Erklärungen schon wenn wir auf den Ausdruck sehen etwas sehr Gezwungenes, und geben auch zum Theil eine wenig natürliche Gedankenverbindung. Auch spricht die Vergleichung des feinem Inhalte wie seiner Form nach mit B. 14 so ganz parallelen 6ten Verses entschieden dafür, daß auch jener Vers den Schluß zu dem vorhergehenden Gedanken bildet. Derselbe Grund entscheidet denn auch schon gegen die zweite Construction, wo B. 14 in Parenthese gesetzt und ἐν τῷ λέγεσθαι mit der Ermahnung B. 13 verbunden wird; so Ribera, Camero, Pyle, Peirce, Bengel, Cramer, Baumgarten, Ch. Fr. Schmid, Michaelis Paraphr. 1 (2 schwankend) u. Uebers., Abresch, Zachariä, Knapp, Vater u. a., die es größtentheils eng auf die Ermahnung

a) Auch Theophylakt führt diese Erklärung an: κατασκευάζει, πῶς εἶπε τὸ μέχρι τέλους, καὶ φησιν οὐ τοῦτο δηλοῦται ἐν τῷ λέγεσθαι σήμερον· τὸ γὰρ σήμερον αἰεὶ ἔστιν.

παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς beziehen: ermahnet euch u. s. w. indem es heißt, oder: gemäß dem Ausspruche: heute u. s. w. Es würde dieses auch immer nach jener Einschaltung ein sehr matter und schleppender Zusatz zu der Ermahnung sein. — Andere Ausleger nehmen eine Parenthese hinter B. 15 an bis zu Ende des Kapitels, und bringen B. 15 in Verbindung mit Kap. 4, 1: φοβηθῶμεν οὖν κ. τ. λ. So Chrysostomus^{a)}, Dekumenius, Theophylakt (der diese Verbindung der anderen von ihm angeführten — s. S. 472 Anm. a) — vorzieht); unter späteren Auslegern wird diese Verbindung beifällig erwähnt von Grassm. Annot. u. Grotius, und befolgt von Olearius l. l., Wittich, Walckenaer. Hiergegen ist eigentlich schon die Conjunktion οὖν, wodurch sich 4, 1 als ein neuer selbständiger Satz an das Vorhergehende anschließt. Wir müßten uns die Sache daher wenigstens so denken, daß der Schriftsteller eben wegen der längeren Zwischenfälle den ursprünglichen Gedanken, den er schon als er mit ἐν τῷ λέγεσθαι anfang^{b)}, im Sinne gehabt,

a) Chrysostomus selbst will eigentlich genau genommen es nicht einmal mit φοβηθῶμεν οὖν 4, 1 verbinden, wie gewöhnlich angegeben wird, schon von Theophylakt, sondern es an καὶ γὰρ ἔσμεν εὐηγγελισμένοι 4, 2 anschließen, was ein wahrhaft monströses Hyperbaton gibt. Seine Worte sind: ἐν τῷ λέγεσθαι . . . παραπικρασμῷ] καθ' ὑπερβατόν ἐστι τοῦτο· τὸ ἀκόλουθον δὲ οὕτως ἔχει· φοβηθῶμεν οὖν, μήποτε καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκεῖν· καὶ γὰρ ἔσμεν εὐηγγελισμένοι ὥσπερ κἀκεῖνοι ἐν τῷ λέγεσθαι· σήμερον ἂν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκοῦσθαι. τὸ γὰρ σήμερον αἰεὶ ἐστίν. εἴτα ἐπάγει· ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν κ. τ. λ.

b) Dekumen.: . . τὸ δὲ οὖν παράδραμε· διὰ γὰρ τὸ εἶναι μακροπόδοτον, ἵνα μὴ δόξῃ ἀσυνάρτητος εἶναι ἡ σύν-

dann mit οὖν wie von neuem wiederaufgenommen hätte; dergleichen Beispiele von nicht regelmäßig vollendeten Perioden wir beim Paulus so oft antreffen. Indessen ist es grade dem Verfasser unseres Briefes eigen, daß er solche Anacoluthen und unausgeführte Konstruktionen mit einer besonderen Sorgfalt vermeidet. Allein auch davon abgesehen, ist wenig wahrscheinlich, daß er sollte, was wir B. 16—19 lesen, als Zwischensätze zwischen B. 15 und 4, 1 eingeschoben haben; sie könnten da nur als Erläuterung zu B. 15 und zwar zu den letzten Worten ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ gemeint sein; doch würden sie dazu ihrem Inhalte nach, zumal bei unserer grammatischen Auffassung von B. 16, wenig natürlich sein. — Es bleibt dann aber nur Zweierlei übrig. Das Eine ist, daß μὴ σκληρύνητε κ. τ. λ. als Nachsatz zu ἐν τῷ λέγεσθαι genommen wird, so daß der Verfasser sich von da an der Worte jener Psalm-Stelle wie seiner eigenen bedient hätte; so schon Flacius Illyr. in der Glossa compendiararia in N. T. ad h. l., ferner J. Cappellus, Carpzow, Bauer (Philol. Thucyd. Paul. p. 277), Heinrichs, Augusti, Kuinöl u. a. 7). Es gibt jedoch diese Verbindung keinen natürlichen Sinn: „verstocket nicht eure Herzen, indem (oder wenn) gesagt wird: heute wenn ihr seine Stimme höret.“ Anders wäre es, wenn es bloß hieße: ἐν τῷ λέγεσθαι σήμερον oder ähnlich (s. B. 13). Auch würde der Schriftsteller, wenn μὴ σκληρύνητε κ. τ. λ. schon mit zu seinen eigenen Worten gehörte, die Hinweisung auf die

ταῖς, τὸ οὖν τέθεικε. Theoph.: τὸ δὲ οὖν ἐτέθη διὰ τὸ διὰ μακροῦ ἀποδεδοῦσθαι τὸν λόγον, ἐπαγαλήψεως γενομένης.

- a) Michaelis Paraph. 2 schwankt zwischen dieser Verbindung und der Ausg. 1 befolgten (s. S. 472).

Verstockung der Väter wohl nicht leicht auf diese Weise, mit den Worten: ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ ohne weiteren Zusatz, gegeben haben. Gehören nun aber diese noch mit zu dem durch ἐν τῷ λέγεσθαι eingeführten Citate, also mit zum Vordersatze, so können wir es nur so ansehen, daß dem Sinne nach zu B. 15 als Vordersatz der 16te Vers den Nachsatz bildet; zwischen beiden ist in Gedanken zu ergänzen: so frage ich, dergl., wie eine ähnliche Ellipse Ps. 8 stattfindet, vor B. 5 als Nachsatz zu B. 4. als Vordersatz (s. oben S. 244). Auf diese Weise fassen es Semler, Morus, Storr, Heinrichs, Dindorf, Böhm, Klee, de Wette. Indem der Verfasser hier die Commentirung über jene Psalm-Stelle beginnt, und zuerst das bemerklich machen will, daß die verheißene Ruhe nicht den Vätern in der Wüste zu Theil geworden sei, führt er die Worte bis zu dem Punkte an, wo der παραπικρασμός erwähnt wird, und knüpft daran die Erklärung, daß sich dieser Widerspenstigkeit jene Väter in der Wüste schuldig gemacht haben und deshalb zu der verheißenen Ruhe nicht gelangt seien. Für die Einführung dieser zur Commentirung vorgelegten Worte durch ἐν τῷ λέγεσθαι vergl. 2, 8, und besonders 8, 13: ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωσε τὴν πρώτην ^{a)}, wo sich dieses auch ohne Conjunktion an das Vorhergehende anschließt. Daß hier die passive Form gesetzt ist, hat seinen Grund darin, weil auch im Folgenden nicht, wie in den beiden anderen Stellen, Gott oder der heilige Geist, als dessen Ausspruch dieses oben B. 7 bezeichnet ist, das Subjekt bildet. — Die Partikel γὰρ steht

a) Beim Apostel Paulus vergl. das ähnliche: ὅταν δὲ εἴπῃ κ. τ. λ. 1 Cor. 15, 27. — Sehr unglücklich ist für unsere Stelle die Conjectur von Mangen (ad Philon. T. II. p. 47), daß εὖ τὸ λέγεσθαι zu lesen sei statt ἐν τῷ λ.

hier in der Frage; und so wird dieselbe, gleich wie unser den n, nach einem Frageworte, besonders bei τίς (wie im Lateinischen quisnam), oft gesetzt, aber immer nur wo die Frage mit einer besonderen Lebhaftigkeit geschieht; daher vornehmlich bei fragenden Ausrufungen und in der Poesie; so öfters bei Homer (s. Passow u. d. W. no. 2), und bei anderen Dichtern; aber auch in Prosa. Es beruht eigentlich dieser Gebrauch auf einer durch die Lebhaftigkeit der Rede oder des Dialogs herbeigeführten Auslassung von Mittelgliedern (s. *Fritzsche* ad Matth. 27, 23); und es liegt die kausale Bedeutung der Partikel überall zum Grunde; doch tritt sie öfters sehr zurück. So z. B. *Xenoph., Anab. I, 7, 9*: ἐν δὲ τῷ καιρῷ τούτῳ Κλέαρχος ᾧδὲ πως ἤρετο Κῦρον· οἷε γὰρ σοι, ᾧ Κῦρε, μαχεῖσθαι τὸν ἀδελφόν; *Id. Memor. III, 11, 17. 14, 3. IV, 4, 6. u. a.* Im N. T. vergl. *Act. 19, 35*: Ἄνδρες Ἐφέσιοι, τίς γάρ ἐστιν ἄνθρωπος, ὃς κ. τ. λ. *Matth. 27, 23*: τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν; *Luc. 23, 22. S. Winer S. 373, c. Hermann ad Aristoph. Nub. v. 192.* — Ueber das Verbum παραπικραίνειν s. oben S. 431. Die eigentliche Bedeutung ist: erbittern, zum Zorne reizen, und so gebrauchen die LXX es öfters in Verbindung mit τὸν Θεόν, Gottes Zorn reizen, eben so wie das in dieser Verbindung noch häufigere παροργίζειν, *Jerem. 32, 29. 44, 3. 8. Ezech. 2, 3. 20, 13 (παρεπικρανάν με ὁ οἶκος Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ). 21. Ps. 5, 12. 78, 17. 40 (πρὸς αὐτὸν παρεπικραναν αὐτὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ). 56. 106, 43.* So auch τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ *Ps. 106, 33.* Dann setzen sie es aber, gleichfalls mit dem Akkusat., öfters in solchen Verbindungen, wo die Bedeutung erbittern nicht wohl anwendbar ist, sondern wo es gradezu für widerspenstig sein steht (wie im Hebräischen כָּרַח, כָּרַחָה); so: τὰ πρὸς τὸν Θεόν *Deuter. 31, 27*; τὸ σιόμα Θεοῦ *Thren. 1, 18*; τὸ ῥῆμα, τοὺς λόγους, τὰ

λόγια τοῦ Θεοῦ 1 Reg. 13, 21. 26 Ps. 105, 28. 107, 11. Dann auch ohne hinzugefügtes Objekt Ps. 106, 7: καὶ παρεπύκρναν ἀναβαίνοντες . . ἐν ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ. Thren. 1, 10: παραπικραίνουσα παρεπύκρνανθην. So besonders das Participium οἱ παραπικραίνοντες Ps. 66, 7. 68, 4; γενεὰ σκολιὰ καὶ παραπικραίνουσα Ps. 78, 8; und οἶκος παραπικραίνων oft bei Ezechiel (2, 5—8. 3, 9. 26. 27. 12, 2. 3. 9. 17, 12. 24, 3. 44, 6). — So konnte denn auch an unserer Stelle παρεπύκρναν ohne hinzugefügtes Objekt von der Widerspenstigkeit gegen Gott gesetzt werden, und das um so eher, da das Verbum auch in den alttestamentlichen Stellen öfters grade von der Widersetzlichkeit der aus Aegypten ausgezogenen Israeliten gegen ihren Gott und Herrn steht. Sedenfalls, wenn wir einen Objekts-Akkusativ ergänzen wollten, könnte es nur τὸν Θεόν sein, oder allenfalls τὴν φωνὴν αὐτοῦ, nicht aber etwa ἑαυτοὺς oder ἄλλους wie Rambach meint. — ἀκούσαντες ist in deutlicher Beziehung auf ἔαν . . ἀκούσητε gesetzt. Wie gegenwärtig die Hebräer, so hatten auch die Väter in der Wüste die Stimme des Herrn gehört; aber sie hatten ihre Herzen verstockt und sich gegen die göttliche Mahnung widerspenstig bewiesen.

ἀλλ' οὐ πάντες οἱ ἐξεληθόντες ἐξ Αἰγύπτου διὰ Μωσέως; Auch diese Setzung des ἀλλὰ bei der Negation am Anfange der die Antwort auf die erstere Frage enthaltenden zweiten Frage beruht auf einer Ellipse oder einer zusammengezogenen Redeweise. Man kann es entweder so auflösen wie Böhm: es waren nicht etwa bloß Einzelne, sondern es waren πάντες οἱ κ. τ. λ., oder das ἀλλὰ betrachten als einen Gegensatz ausdrückend gegen die in der Frage zu erkennen gegebene Unsicherheit, und gleichsam eine Verwunderung darüber, wie wenn es hiesse: aber wie kannst du darnach fragen? waren das nicht u. s. w.? Ähnlich ist es in der schon

von Bengel angeführten Stelle Luc. 17, 7. 8: τίς δὲ ἐξ ὑμῶν . . . ὃς ἐρεῖ . . . ; ἀλλ' οὐχὶ ἐρεῖ κ. τ. λ.; Vergl. *Xenoph. Cyrop. II*, 2, 11: καὶ τί δεῖ . . . ἐμβαλεῖν λόγον περὶ τούτου, ἀλλ' οὐχὶ προειπεῖν, ὅτι οὕτω ποιήσεις; *Aristid. Pan. T. I. p.* 169: ἄρ' ἴσον τὸ κεφάλαιον, ἢ μικρόν τὸ διάφορον; ἀλλ' οὐ πᾶν τούναντίον . . . ; Auch sonst steht ἀλλὰ bei Fragen oft, besonders wenn mehrere Fragen auf einander folgen, von denen die nachfolgende die verneinende Beantwortung der vorhergehenden voraussetzt, am Anfange dieser nachfolgenden; s. *Sturz Lex. Xenoph. s. v. no.* 4. — πάντες wollen manche Ausleger hier fassen: meri, lauter, waren es nicht lauter solche, welche aus Aegypten ausgezogen waren? So Bengel, Gramer, Storr, Schulz, Paulus, Kuinöl, und auch Klee ist dazu geneigt. Allein das erlauben schon die Worte nicht; πάντες, οἱ ἐξελθόντες kann nur heißen: alle die ausgezogen waren. Hätte der Verfasser jenes ausdrücken wollen, so würde er etwa gesagt haben: οὐ πάντες ἦσαν ἐξελθόντες; oder ähnlich. Auch ergibt sich aus dem bisher Bemerkten, daß es ihm weniger darum zu thun sein könnte, hervorzuheben, daß diejenigen, welche sich den göttlichen Zorn zugezogen und deshalb von der göttlichen Ruhe ausgeschlossen waren, mit zu der Zahl derer gehörten, welche Mose aus Aegypten ausgeführt hatte, als vielmehr, daß diese Väter in der Wüste ganz im Allgemeinen sich durch ihre Verschuldung um die verheißene Ruhe gebracht, und daß die göttliche Verheißung über dieselbe in ihnen ihre Erfüllung noch nicht gefunden habe, auch selbst in denen nicht, welche nachher in das Land Canaan einzogen, was er ja auch ausdrücklich ausspricht 4, 8. — In dem hinzugefügten διὰ Μωυσέως wird derjenige angegeben, durch dessen Vermittelung und unter dessen Leitung die Israeliten ihren Auszug aus Aegypten bewerkstelligt hatten; es ist immer eine etwas

seltene Redeweise, wofür das Gewöhnlichere würde gewesen sein: οἱ ἐξαχθέντες διὰ Μ., und der Schriftsteller würde sich ihrer auch wohl nicht leicht bedient haben, wenn διὰ Μ. unmittelbar mit dem Verbo zusammenstände; indem er ἐξελθόντες schrieb, hat er διὰ Μ. wohl noch nicht ausdrücklich mit im Sinne gehabt, sondern bloß ἐξ Αἰγύπτου, und jenes erst darnach zur genaueren Bestimmung hinzugefügt, gleich als hätte er vorher ein eigentliches Passivum gesetzt.

B. 17. τίσι . . . ἔτη; Ueber die Verbindung der 40 Jahre mit προσώχθιος gemäß der Psalm-Stelle, aber abweichend von der von dem Verfasser des Briefes oben befolgten Verbindung, s. S. 436. — In dem zweiten Hemistich wird auf zwiefache Weise interpungirt. Manche setzen das Fragezeichen hinter ἁμαρτήσασιν, und am Ende des Verses einen Punkt; so die Ausgaben von Bengel, Griesb., Knapp, Vater, Lachmann u. a. Andere setzen das Fragezeichen erst am Ende des Verses, und hinter ἁμαρτήσασιν ein Komma; so Beza, Mill, Wetstein, Matthäi u. a., eben so Luther, Calvin, de Wette, Klee u. a. Dieses Letztere ist das Angemessenere, da hier noch mitten in diesen fragenden Sätzen die Worte ὦν τὰ κῶλα ἔπessαν ἐν τῇ ἐρήμῳ als rein affirmativer Satz und nicht mit in die Frage aufgenommen zu matt und schleppend sein würden; sie gehören noch mit zu der Beantwortung der Frage, wer die waren, worauf Gott vierzig Jahre lang entrüstet war, und ertheilen dieselbe mit Ausdrücken der alttestamentlichen Schrift, welche sich auf das Schicksal der Israeliten in der Wüste beziehen. Wollte man hinter ἁμαρτήσασιν ein Fragezeichen setzen, so müßte man wenigstens hinter ἐρήμῳ ein zweites setzen; und so ist es in der Ausgabe des Erasmus. Doch ist noch natürlicher, τοῖς ἁμαρτήσασιν in ganz engem Zusammenhange mit den folgenden Worten zu fassen.

— Für ἀμαρτήσασιν haben A 47 ἀπειθήσασιν, was schon Grotius mit Recht für eine Glosse (aus B. 18) erklärt. Ich habe jenes in der Uebersetzung durch Sünden gegeben; doch drückt das Griechische noch mehr die Beziehung auf einzelne bestimmte Versündigungen aus, wodurch sie den göttlichen Zorn gereizt hatten, und zwar ist der Unglaube, der Mangel an fester Zuversicht zu Gott und die Neigung von ihm zum Götzendienste zurückzufallen gemeint; s. zu B. 13. — τὰ κῶλα wird von Griechischen Schriftstellern öfters ganz besonders von den Beinen, Schenkeln gebraucht, und so öfters in Verbindung mit den Händen. Eurip. Hecub. 1147 sq.: τὰς ἐμὰς εἶχον χεῖρας καὶ κῶλα. Schol. πόδας. Id. Phoen. 1201: χεῖρες δὲ καὶ κῶλ' (Schol. τὰ ἄκρα τῶν ποδῶν), ὡς κύκλωμ' Ἰξίονος ἐλίσσεται. 1427: προβάς δὲ κῶλον δεξιόν. Schol. προτείνας δὲ τὸν ρεξιὸν πόδα. Id. Rhes. 210 sq.: βάσιν τε χερσὶ προσθίαν καθαρμόσας καὶ κῶλα κῶλοις, τετράπουν μιμήσομαι. Id. Med. 1178. Iphig. Aul. 617. Aeschyl. Prometh. 323. Sophocl. Philoct. 42. Hesych.: κῶλα, πόδες. ἄκωλος, ἄπους. τετράκωλος, τετράπους. — Oefters aber umfaßt es mit den Füßen namentlich zugleich auch die Hände, so daß es überhaupt die hervorgestreckten Glieder des Leibes bezeichnet. So Apollodor. III, 5, 8: γεννᾶσθαι γὰρ τετράπουν βρέφος τοῖς τέτταρσιν ὀχοῦμενον κῶλοις. Galen. Anat. I extr.: προσθήσω δὲ καὶ τὸν περὶ τῶν ὀνύχων λόγον, κοινὸν ὄντα τῶν κῶλων ἀμφοτέρων. u. a. S. Wetst. z. d. St. Die LXX aber haben τὰ κῶλα an den Stellen, wo sie es setzen, für das Hebräische נַפְשׁ Leichnam, oder den Plural נַפְשֵׁי gesetzt, in Beziehung auf die aufgelösten und abgetrennten Glieder der unbegraben hingeworfenen menschlichen Leichname, Levit. 26, 30. Num. 14, 29. 32. 33. 1 Sam. 17, 46. Jes. 66, 24. Von daher hat denn auch der Verfasser des

Briefes den Ausdruck, der im N. T. nicht weiter vorkommt, entlehnt, sammt der ganzen Formel, nämlich aus den Stellen Num. 14, 29: ἐν τῇ ἐρήμῳ ταύτῃ πεσεῖται τὰ κῶλα ὑμῶν. v. 32: καὶ τὰ κῶλα ὑμῶν πεσεῖται ἐν τῇ ἐρήμῳ ταύτῃ. Im Hebräischen כַּדְּרֵיכְךָ יִפֹּט, eure Leichname werden in der Wüste fallen, ihr werdet in derselben durch göttliches Strafgericht umkommen und eure Leichname hinfallen und liegen bleiben. Eben so ist das Griechische zu fassen, worin nur mehr das noch angedeutet ist, daß die Leichname sich in die einzelnen Glieder auflösen werden. Das Verbum πίπτειν wird bekanntlich auch bei Griechen häufig gradezu für: umkommen, namentlich in einer Schlacht, gebraucht (s. Passow u. d. W. no. 4. Georgi vindic. N. T. ab Ebraism. p. 131 sq.); und so deutet es hier auf außerordentliche durch göttliche Schläge bewirkte Niederlagen des Volkes hin. Eben so 1 Cor. 10, 8: ἔπεσαν ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ εἴκοσι τρεῖς χιλιάδες. vergl. B. 5: κατεστρώθησαν ἐν τῇ ἐρήμῳ. — Statt des recip. ἔπεσεν habe ich mit Lachmann ἔπεσαν aufgenommen nach C D E; eine dritte Lesart ἔπεσον findet sich in manchen codd. minusc., so wie bei Chrysost., Theodoret., Theophyl., und so haben Editt. Complut. Ald. Plantin. Genev. Daß die Neutra im Plural gegen die Regel auch das Prädikats-Verbum im Plural haben, findet sich auch im Classischen bei den besten Schriftstellern nicht selten, s. Bernhardt S. 418; und so auch öfters im N. T., s. Winer S. 47, 3, besonders wenn das Nomen belebte oder auch nur überhaupt konkrete Gegenstände bezeichnet. Was aber die Form ἔπεσαν betrifft statt ἔπεσον, so ist jene von Lachmann überall aufgenommen, sowohl wo sie sich schon im recip. Texte findet (Apoc. 5, 14. 6, 13. 11, 16. 17, 10), als auch wo dieser und Griesbach ἔπεσον haben (Matth. 17, 6. Joh. 18, 6. 1 Cor. 10, 8. Apoc. 5, 8.

7, 11. 16, 19. 19, 4; und ἐξέπεσαν Act. 12, 7); und so ἔπεσα Act. 22, 7. Apoc. 19, 10. 22, 8, wie schon rec. Apoc. 1, 17; und ἐξενέσκατε Gal. 5, 4 (auch rec.); und zwar fast an allen Stellen nach vorzüglichen, bei Griesbach zum Theil nicht angeführten Zeugen. Vergl. über diese Form, welche im Alexandrinischen die gewöhnliche ist, aber bei älteren Classikern selten vorkommt, wenn überhaupt gesichert, Wiener S. 13, 1, a. Buttmann ausf. Gr. II. S. 217. Lobeck ad Phrynich. p. 724. — Was übrigens die ganze Bezeichnung derer betrifft, gegen welche Gott entrüstet war, so ist sie allerdings nur auf diejenigen passend, welche von den aus Aegypten gezogenen Israeliten wirklich in der Wüste umkamen. Doch ist nicht wohl statthaft anzunehmen, daß der Schriftsteller den Josuah und Kaleb und die Jünger, welche in das Land Canaan einzogen, bestimmt habe ausgenommen wissen wollen; denn alsdann würde das Verhältniß hier ein etwas anderes sein als B. 16, während der Schriftsteller gewiß in beiden Versen (und so auch B. 18) ganz dieselben hat bezeichnen wollen. In allen drei Stellen hat er das aus Aegypten ausgezogene Israelitische Volk im Allgemeinen vor Augen, welches wegen seines Unglaubens und Ungehorsams sich das göttliche Mißfallen zuzog, ohne dabei auf die Einzelnen zu sehen, welche gewissermaßen eine Ausnahme bildeten; er konnte diese auch um so eher unberücksichtigt lassen, da doch auch sie noch nicht der wahren göttlichen Ruhe theilhaftig wurden, worauf er die göttliche Verheißung bezieht. Calvin: — quaeritur, an Moses et Aaron ac similes in hoc numero comprehendantur. Respondeo, apostolum de universo magis corpore quam de singulis membris loqui.

B. 18. τίσι δὲ ὥμοσε μὴ εἰσελεύσεσθαι κ.τ.λ.
Das Verbum, ὅμνυμι wird oft mit dem Dativ der Person

verbunden in der Bedeutung: jemandem etwas zuschwören, daß ihm etwas zu Theil werden oder daß etwas geschehen solle. Darnach erklärt sich auch der hier gemachte Gebrauch, so daß keine Veranlassung ist, den Dativ mit dem Συρer (συ) und Baumgarten zu erklären: de quibus, in Betreff welcher. Aber in der Verbindung des Infinitivs εἰσελεύσασθαι liegt etwas Ungewöhnliches. Wenn nämlich sonst auf jene Formel ein bloßer Infinitiv im Futuro (oder Morist, seltner im Präsens) folgt, der angibt, was jemand dem Schwure gemäß bewirken, wofür er Sorge tragen will, so ist das ganz Gewöhnliche, daß das Subjekt für den Infinitiv der Schwörende selbst ist, derselbe, der im Hauptsatze Subjekt ist. So z. B. II. 21, 377: ἐγὼ δ' ἐπὶ καὶ τόδ' ὀμνοῦμαι, Μήποτ' ἐπὶ Τρώεσσιν ἀλεξήσειν κακὸν ἡμᾶρ. Xenoph. Ages. 1, 10: Τισσαφέρνης μὲν ὥμοσεν Ἀγεσιλάῳ . . . διαπράξεσθαι αὐτῷ κ. τ. λ. Id. Hist. Gr. III, 4, 6: Τισσαφέρνης μὲν ὥμοσε τοῖς πεμφθεῖσι πρὸς αὐτὸν . . . ἢ μὴν πράξειν ἀδόλως τὴν εἰρήνην· ἐκεῖνοι δὲ ἀντιώμοσαν . . . Τισσαφέρνει, ἢ μὴν, ταῦτα πράττοντος αὐτοῦ, ἐμπεδώσειν τὰς σπονδάς. Ib. VII, 7, 40 (23): ὀμνυμί δέ σοι, μηδ' ἀποδιδόντος δέξασθαι ἄν. Ib. I, 4, 7 (3). V, 1, 35. 3, 26. 4, 1: Λακεδαιμόνιοι . . . οἱ ὀμόσαντες αὐτονόμους ἔασειν τὰς πόλεις. Ib. VII, 4, 11. Cyrop. VII, 4, 2. — §. 3: ἐγὼ ὑμῖν, ὦ ἄνδρες, ὥμοσα ἀδόλως εἰσιέναι εἰς τὰ τεῖχη καὶ ἐπ' ἀγαθῷ τῶν δεχομένων. Memorab. IV, 4, 16. Anab. II, 2, 8 (4). Diodor. Sic. I, 22. Strab. VI, 3. u. a. So auch 1 Macc. 9, 71: ὥμοσεν αὐτῷ μὴ ἐκζητῆσαι αὐτῷ κακόν. Hier dagegen liegt das Subjekt für den Infinitiv in dem Dativ des Hauptsatzes, οἷς; es ist das rein grammatisch betrachtet allerdings eine Ungenauigkeit des Ausdrucks, aber nicht durchaus dem Genius der Griechischen Sprache unangemessen, und der Verfasser

ward nicht veranlaßt dieselbe zu vermeiden, da der Zusammenhang über die Beziehung und den Sinn keinen Zweifel zuläßt. Grammatisch genauer und bestimmter würde es hier mit der Construction des Affus. m. d. Infin. gelautet haben: *μὴ εἰσελ. αὐτοὺς* (vergl. Tob. 9, 3, auch Act. 2, 30), oder auch: *μὴ εἰσάγειν αὐτοὺς*, was sich aber weniger an den alttestamentlichen Ausdruck würde angeschlossen haben. — *τοῖς ἀπειθήσασιν*] Dieses gibt Luther: „den Ungläubigen“, nach der Vulgata (*qui inereduli fuerunt*), welche überhaupt *ἀπειθεῖν*, *ἀπειθής* an den meisten Stellen auf diese Weise gefaßt hat: nicht glauben, ungläubig. Diese Uebersetzung wird auch an unserer Stelle in Schutz genommen von Estius, Calov, C. Schmidt gegen die des Erasmus: *iis qui non obedierunt*. Doch ist diese letztere sonder Zweifel richtiger. Denn wenn auch diese Wörter nach der Etymologie mit *ἀπιστεῖν*, *ἀπίστος* gleichbedeutend sein können und auch bei Griechen zuweilen für nicht überzeugt sein, ungläubig vorkommen, so bezeichnen sie doch viel häufiger den praktischen Ungehorsam, und so namentlich an allen biblischen Stellen wo sie sich finden. So denn auch hier: denen, welche sich gegen die göttliche Stimme ungehorsam bewiesen hatten. Lat. D E u. Lucif. Calar.: *contumacibus*. LXX steht *ἀπειθέω* namentlich öfters für *מָרָה* Exod. 23, 21. Deuter. 1, 26. 9, 7. 23. 24. Jos. 1, 18. Jes. 50, 5. 63, 10., *מָרָה* Deuter. 21, 20. Nehem. 9, 29. Jes. 1, 23. 65, 2. Hos. 9, 15. Ps. 68, 19. u. a. Natürlich ist hier *ἀπειθεῖν*, wie gewöhnlich in der Schrift, wo es ohne Zusatz steht, von dem Ungehorsam der Menschen gegen Gott und das Wort Gottes gemeint. Dieser floß bei den Israeliten in der Wüste aus ihrem Unglauben, ihrer *ἀπιστία*, und so kann denn die *ἀπιστία* eben so wohl als die Ursache ihrer Ausschließung von der göttlichen Ruhe bezeich-

net werden (B. 19), wie hier die ἀπειθεια, aber ohne daß deshalb beide Wörter ganz gleichbedeutend sind.

B. 19. καὶ βλέπομεν] und so sehen wir, als Ergebniß aus dem Bisherigen; denn so ist es zu fassen; vergl. über βλέπειν S. 264 sq. S. Schmidt: βλέπομεν non de lectione aut cognitione historiae, sed de convictione animi e disputatione seu doctrina praemissa. — οὐκ ἠδυνήθησαν] sie konnten nicht eingehen, waren nicht im Stande einzugehen, so sehr sie sich auch nachmals darnach sehten, weil sie es an der Bedingung dazu, der gläubigen Gesinnung und dem daraus hervorgehenden Gehorsam gegen Gott, hatten fehlen lassen. Ueber ἀπιστία s. zu B. 12. S. 449 sq. An unserer Stelle gibt es auch de Wette fälschlich durch Treulosigkeit, da aus dem Folgenden (4, 2. 3) deutlich erhellt, daß es auch hier die Ermangelung des Glaubens, der πίστις ist, die grade unser Brief als die unerläßliche Bedingung preist, um des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Segnungen theilhaftig zu werden. Indem der Verfasser aber dieses als Grund der Ausschließung der Väter von der göttlichen Ruhe bezeichnet, gibt ihm das Gelegenheit, im Folgenden von neuem seine Leser zu warnen, daß nicht auch sie sich möchten auf demselbigen Wege darum bringen lassen, wie er schon oben B. 12 sie ermahnt hatte, dahin zu trachten, daß nicht unter ihnen ein arges Herz des Unglaubens möchte erfunden werden. Doch kam es ihm für seine Argumentation zunächst darauf an, bemerklich zu machen, daß jene Väter, an welche zuerst die Verheißung über das Eingehen in die göttliche Ruhe ergangen war, in dieselbe nicht eingegangen seien, daß in ihnen die Verheißung ihre Erfüllung noch nicht gefunden habe, um daraus herzuleiten, daß die Erfüllung derselben für das Volk Gottes noch bevorstehen müsse.

b) Kap. 4, 1—8.

¹ Φοβηθῶμεν οὖν, μήποτε, καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ, δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκέναι. ² καὶ γὰρ ἔσμεν εὐηγγελισμένοι, καθάπερ καὶ κεῖνοι· ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους, μὴ συγκεκρασμένους τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν. α) ³ εἰσερχόμεθα γὰρ εἰς τὴν κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες, καθὼς εἶρηκεν· ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου· καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων· ⁴ εἶρηκε γὰρ πον περὶ τῆς ἑβδόμης οὕτω· καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ· ⁵ καὶ ἐν τούτῳ πάλιν· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου. ■ ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται τιναὶ εἰσελθεῖν εἰς αὐτήν,

¹ Lasset uns nun besorgt sein, da noch eine Verheißung in seine Ruhe einzugehen übrig ist, daß nicht einer von euch zurückgeblieben erscheine. ² Denn auch wir haben die Verheißung gleich wie jene; aber es half nichts das Wort der Verkündigung jenen, da sie sich nicht durch Glauben mit dem Verkündigten einigten. ³ Denn den Eingang in die Ruhe erlangen wir durch Glauben; wie Er spricht: „Und so habe ich in meinem Zorne geschworen: sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe.“ Obwohl die Werke schon seit Gründung der Welt gemacht waren. ⁴ Denn Er spricht wo über den siebenten Tag also: „und es ruhte Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken“; ⁵ und hier wiederum: „sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe.“ ⁶ Da es nun bleibt, daß Welche in dieselbe eingehen, und die,

α) Ἰδὲ ἀκούσασιν.

καὶ οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες οὐκ εἰσῆλθον δι' ἀπειθεῖαν, ⁷ πάλιν τινὰ ὁρίζει ἡμέραν, σήμερον, ἐν Δαυεὶδ λέγων μετὰ τοσούτον χρόνον (καθὼς προεῖρηται)· σήμερον, ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν. ⁸ εἰ γὰρ αὐτοῦς Ἰησοῦς κατέπαυσεν, οὐκ ἂν περὶ ἄλλης ἐλάλει μετὰ ταῦτα ἡμέρας.

welche früher die Verheißung empfangen, nicht eingegangen sind aus Ungehorsam, ⁷ so bestimmt Er wiederum einen Tag „Heute“, indem Er, wie vorher gesagt, so lange Zeit nachher beim David spricht: „Heute wann ihr seine Stimme höret, verhärtet nicht eure Herzen.“ ⁸ Denn hätte Josuah sie zur Ruhe gebracht, so würde Er nicht nachdem von einem anderen Tage reden.

B. 1. Durch φοβήθωμεν μήποτε wird hier nicht bloß, wie gewöhnlich (Act. 27, 29. 2 Cor. 11, 3. 12, 20. Gal. 4, 11), die Befürchtung bezeichnet, daß etwas eintreten möchte, sondern es schließt zugleich die thätige Sorge mit ein, dasselbe abzuwehren. Der Verfasser hätte statt dessen auch setzen können: βλέπωμεν μήποτε (wie 3, 12), oder auch σπούδασωμεν (4, 11) und ἐπισκοποῶμεν (12, 15). Aber jener Ausdruck hat einen größeren Nachdruck; er soll ein Sorgen getragen für die Erlangung des Heils bezeichnen, das mit Furcht und Zittern (Phil. 2, 12) verbunden ist, zwar nicht mit jener knechtischen Furcht, welche sich für die Bekenner des Herrn nicht ziemt, aber einer solchen, wo der Mensch überall das hohe Ziel vor Augen hat, welches ihm vorgesteckt ist, und sich bewußt ist, wie es des anhaltenden angestregten Strebens bedarf, um mit dem Beistande Gottes zu demselben zu gelangen, und welche Unseligkeit seiner harret, wenn er auf halbem Wege stehen bleibt oder ganz wieder von dem

rechten Wege umkehrt. Das ist es ja, was der Schriftsteller überall seinen Lesern mit einem solchen Nachdrucke ans Herz zu legen sucht. — Wie an manchen anderen Stellen (2, 1. 3. 4, 11. 14. 16. 6, 1—3. 10, 22—25. 12, 1 sq. 13, 13) bedient der Verfasser sich auch hier in der Ermahnung der sehr ansprechenden kommunikativen Redeweise; und so findet sich die 1ste Person des Plurals auch noch weiter B. 2. 3. Doch lesen wir in unserm Verse selbst in dem abhängigen Satze $\tau\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\acute{\xi}\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu$. Hier ist zwar eine andere Lesart $\tau.\ \epsilon.\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$, welche Theodoret darbietet, so wie die Sirtin. Ausgabe und manche Handschriften der Vulgata, und von Griechischen die codd. 5. 56, auch wohl andere nach Angabe des Faber Stapulensis; von Griechischen Ausgaben haben es Böckler, Bengel, welcher es entschieden vorzieht; dasselbe hat Luther in seiner Uebersetzung ausgedrückt, und gebilligt wird es noch von Valdenaer, Rink u. a. Allein obgleich diese Lesart an sich ganz angemessen sein und sich auch wohl ihre Verwandlung in die recipirte erklären lassen würde, so sind doch die Zeugen für dieselbe zu unbedeutend. Es hat auch ein solcher Uebergang aus der kommunikativen Redeweise in die zweite Person hier durchaus nichts Unwahrscheinliches, da ja doch diejenigen, an welche der Verfasser schreibt, es sind, für welche er diese Ermahnung ausspricht. Ein ähnlicher Wechsel Kap. 10, 24. 25; vergl. Rom. 14, 13. Das $\eta\mu\acute{\omega}\nu$ schreibt sich wohl erst von einzelnen späteren Abschreibern her, die es entweder durch bloß zufälliges Versehn aufgenommen haben, oder aus Reflexion, um es der übrigen Darstellung mehr gleichmäßig zu machen; $\upsilon\mu\acute{\omega}\nu$ drückt auch schon die Peschito aus, während Lat. DE mit Theophylakt $\epsilon\acute{\xi}\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu$ ganz ausläßt. — $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\iota\pi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma\ \epsilon\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha\varsigma\ \kappa.\tau.\lambda.$ Dieser Genitiv kann grammatisch unmöglich von dem $\upsilon\pi\omicron\tau\epsilon\gamma\chi\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ am Ende des Verses regiert werden, wie Gramer,

Ernesti wollen; dagegen ist die ganze Stellung der Worte, und namentlich auch das Voranstehen des Particips καταλειπομένης ohne Artikel vor ἐπαγγελίας, was nur erlaubt jenes als Prädikat zu fassen; es ist also jedenfalls ein eigener Satz im Genit. absolut., wie es auch von der großen Mehrzahl der Ausleger genommen wird. Doch fassen sie den Sinn desselben und sein Verhältniß zum Hauptsatz δοκῇ τ. ἐ. ὕ. ὑστερηκέναι auf zwiefache Weise. Manche sehen es als dem Sinne nach koordinirte Sätze an, so daß auch der Participial-Satz an sich eine Ermahnung ausspräche, indem als Subjekt dafür, als der καταλείπων, schon τὶς ἐξ ὑμῶν betrachtet wird: daß nicht einer die ἐπαγγελίαν liegen lasse, dieselbe verachtend und nicht berücksichtigend. So Grasm., Luther, Calvin, Schlichting, Estius, Gerhard, S. Schmidt, Limborch, Braun, Semler, Carpzow, Klee, de Wette u. a. So auch schon *Lucif. Calar. de non conven. c. haeret. p. 224* und *Lat. D E*, welche ἐπαγγελία für Befehl, Gebot fassen: derelicto mandato. Doch ist diese Bedeutung des Wortes zwar im Classischen üblich (ausgehend von der allgemeinen: Ankündigung), nicht aber im Hellenistischen; im N. T. ist es wahrscheinlich an keiner Stelle so zu nehmen (auch nicht Act. 23, 21), und namentlich steht es in unserm Briefe überall für Verheißung (6, 12. 15. 17. 7, 6. 8, 6. 9, 15. 10, 36. 11, 9. 13. 17. 33. 39) ^{a)}; und in dieser Bedeutung nehmen es auch

a) Es würde auch kein natürlicher Ausdruck sein: das Gebot einzugehen in seine Ruhe. Aber wenigstens *Lucif. Cal.* hat auch εἰσελθεῖν κ. τ. λ. zum Folgenden gezogen: timeamus itaque, ne casu derelicto mandato, intrare quidam vestrum in requiem ejus non posse videantur (vielleicht auch *Lat. DE*: ne derelicto mandato intrare in requiem

die anderen genannten Ausleger. Die Worte lassen nun diese Auffassung auch allenfalls zu. Das Verbum καταλείπειν bedeutet: verlassen, und kann auch stehen für: unterlassen, liegen lassen, vernachlässigen. So Act. 6, 2: ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις, indem wir das Wort Gottes, nämlich die Verkündigung desselben, liegen lassen, vernachlässigen, hintenansetzen. Baruch. 4, 1: οἱ καταλείποντες αὐτήν (τὴν βίβλον τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ, Gegensatz gegen: πάντες οἱ κρατοῦντες αὐτήν). Xenoph. de venat. 3, 10: . . καταλείπουσαι (κύνες) τὰ αὐτῶν ἔργα ἀπρονοήτως ἐπὶ τοῦτο φέρονται. Darnach könnte καταλείπειν τὴν ἐπαγγελίαν wohl heißen: die Verheißung liegen lassen, so daß man sich nicht weiter um dieselbe kümmert, keine Rücksicht auf sie nimmt. Doch ist nicht unrichtig, was Böhm e u. a. bemerken, daß dann wenigstens vor ἐπαγγελίας der Artikel würde erwartet werden, da es dann ohne weiteres von jener bestimmten vorher schon behandelten Weissagung müßte verstanden werden; ich füge noch hinzu, daß wenn der Schriftsteller es auf diese Weise gemeint hätte, er überhaupt wohl τις ἐξ ὑμῶν als das Subjekt auch für den Participial-Satz, wenn er auch diesen passivisch ausdrücken wollte, würde demselben vorangestellt haben: μήποτε τις ἐξ ὑμῶν, καταλ. ἐπ. . . δοκῇ ὕστ. oder ähnlich. Vergleichen wir nun außerdem die Weise wie B. 6. 9 das verwandte Verbum ἀπολείπεσθαι gebraucht ist, um auszudrücken, daß die verheißene Ruhe noch übrig sei, gleichsam noch nicht weggenommen, so können wir nicht wohl zweifeln, daß mit anderen Auslegern auf analoge Weise auch hier καταλείπεσθαι zu fassen ist, wodurch sich denn auch das Verhältniß

eius neglexisse quis videatur), was indessen ganz unzulässig ist.

des Participial-Satzes zu dem Hauptsatze auf andere und natürlichere Weise gestaltet, nämlich als eines Zwischensatzes, wodurch die Zulässigkeit dieser Ermahnung begründet wird. Wir nehmen daher καταλείπεσθαι hier für: übrig gelassen werden, übrig sein; was auch dem Sprachgebrauche ganz gemäß ist. Es steht καταλείπειν oft = übrig lassen, zurücklassen für Andere, wie z. B. durch Erbschaft. *Xenoph. Cyrop. III, 1, 6*: καλόν μοι δοκεῖ εἶναι, καὶ αὐτὸν ἐλεύθερον εἶναι καὶ παισὶν ἐλευθερίαν καταλιπεῖν. §. 19: . . τοῖς θησανροῖς οἷς ὁ πατήρ κατέλιπεν. *Ib. V, 4, 14* u. a. (s. *Sturz Lex. Xen. s. v. 1, c*). *Id. Memor. I, 6, 14*: τοὺς θησανροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες. *Id. Hist. Gr. VII, 5, 18*: . . τῇ πατρίδι ἀρχὴν Πελοποννήσου καταλιπεῖν. *Sirac. 11, 19*: καταλείψει αὐτὰ ἑτέροις καὶ ἀποθανεῖται. *Ps. 49, 11*. *Luc. 20, 31*. *Rom. 11, 4*. Und das Passivum: übrig gelassen werden, übrig bleiben, übrig sein; so besonders öfters bei *Polybius* καταλείπεται ἐλπίς p. 351. 636. 730. 867. 949. (s. *Raphel., Wetst.*) *Id. p. 1345*: οὐ μὴν κακῶν αἰρέσεως καταλειπομένης. p. 864. 869: ἡ καταλειπομένη ὁδός, der noch übrige Theil des Weges. Darnach ist denn der Sinn hier, daß eine Verheißung (Der Artikel war hierbei nicht nothwendig, wenn er gleich hätte stehen können), in die göttliche Ruhe einzugehen, noch übrig, für uns zurückgelassen ist, sofern sie früher noch nicht auf solche Weise ihre Erfüllung gefunden hat, daß sie für uns ganz weggenommen wäre. So hat den Sinn schon die *Peshito* gefaßt, welche es gibt: quum stet (ܡܢ, wie B. 9 für ἀπολείπεται) promissio. Eben so hat es ziemlich deutlich *Theodoret* genommen, sicher *De kumenius* (καὶ γὰρ ὑπολείπεται ἡ ἐπαγγελία τοῦ εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπανσιν αὐτοῦ τὴν ἀληθινὴν τοῖς βουλο-

μένοις); von neueren Auslegern. Camero, Grotius, Bengel, Peiree, Raphelius, Wolf, Cramer, Michaelis, Storr, Baldenaer, Schulz, Böhme, Ruinöl u. a. — Die Verbindung des Nomens ἐπαγγελία mit dem bloßen Infinitiv zur Anzeige des Inhaltes oder der Richtung desselben, ist ähnlich wie 1 Cor. 9, 5: ἔχομεν ἔξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν. Act. 14, 5: ἐγένετο ὁρμὴ τῶν ἐθνῶν . . . ὑβρίσαι καὶ λιθοβολῆσαι αὐτούς. u. a., s. Winer S. 45, 3 a. Es hätte auch ἐπ. τοῦ εἰσελθεῖν gesetzt sein können; aber der einfache Infinitiv in solcher Verbindung ist auch klassischen Schriftstellern nicht fremd; s. B. Plat. *Apol. Socr.* 33: ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὦρα ἀπιέναι. *Id. Protag.* p. 361 E: νῦν δ' ὦρα ἤδη καὶ ἐπ' ἄλλο τι τρέπεσθαι. *Id. Cratyl.* p. 416 C: τί οἶε σὺ εἶναι τὸ αἴτιον κληθῆναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων; *Id. Hipp. Maj.* S. 44: εἰ γὰρ τοῦτο αὐτῇ ἦν τὸ αἴτιον καλῇ εἶναι. *Thucyd. I,* 16: ἐπεγίνετο . . . κωλύματα μὴ αὐξηθῆναι. *Plutarch. Anton.* 58: χρόνον διδόναι παρασκευάζεσθαι. u. a. s. Matthiä S. 533, 2. Heindorf. *ad Platon. Cratyl.* p. 110. — Was das Pronomen αὐτοῦ anlangt, so ist dieses nicht mit Rambach u. Ch. F. Schmid auf Christum zu beziehen, sondern auf Gott selbst, wie sowohl das Vorhergehende (3, 11. 18) zeigt, als auch das Folgende (4, 3—5. 10). Was aber die hier gemeinte göttliche κατάπαυσις selbst betrifft, von der es heißt, daß die Verheißung derselben noch vorhanden sei, so ist es wohl nicht im Sinne des Schriftstellers, wenn dieselbe bestimmt von einer Ruhe und Seligkeit, welche für die Gläubigen erst nach diesem Leben im Himmel erfolgen werde, verstanden wird; vielmehr hat er sonder Zweifel diejenige Vollendung des Reiches Gottes im Sinne, welche mit der Wiederkunft des Sohnes Gottes erfolgen, und den ungestörten Frieden, den die Gläubigen alsdann mit ihm

genießen werden; es ist die göttliche κατάπαυσις hier dasselbe mit den καιροῖς ἀναψύξεως Act. 3, 19, welche Zeit Luc. 21, 28 als die ἀπολύτρωσις der Gläubigen bezeichnet wird, und anderswo vorzugsweise als die Zeit der βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Es läßt sich nun zwar nicht in Abrede stellen, daß der Verfasser des Briefes, wie Paulus und die Gläubigen der Zeit überhaupt, die Hoffnung hegte, daß diese Zeit damals nicht mehr ferne sei. Aber als sicher können wir behaupten, daß, wenn er die gegenwärtige Zeit erlebt hätte oder wieder erstände, er auch jetzt noch die Verheißung über jene göttliche Ruhe als eine solche bezeichnen würde, welche noch nicht ihre vollständige Erfüllung gefunden habe, sondern derselben noch harre; er würde die göttliche κατάπαυσις, die er im Sinne hatte, noch in keinem Zustande der Kirche nach ihrem bisherigen Verlaufe bereits vollständig eingetreten erkennen, und gewiß auch nicht in dem auf die Zerstörung Jerusalems erfolgten Zustande, worauf Hammond es beziehen will, dem auch Michaelis Paraphr. 2 nicht abgeneigt ist beizutreten, mit der bestimmteren Modification, daß er glaubt es auf die Ruhe und Erleichterung beziehen zu können, welche die vor der Zerstörung Jerusalems nach Pella entflohenen Christen genossen, woran die Abgefallenen keinen Theil hatten ^{a)}; umständlich haben sich gegen Hammond schon Whitby, Limborch u. a. erklärt.

Auf verschiedene Weise wird aber auch der Sinn des Hauptsatzes selbst: δοκῇ τ. ε. ὅτι ὅτι ἐπερχέσθαι gefaßt. Die Haupt-Differenz bildet sich hier durch die zwiefache Auffassung

a) Eine andere eigenthümliche, aber später von ihm selbst nicht wiederholte Ansicht hat Michaelis ad Peirc. vortragen, daß die κατάπαυσις von der Befreiung der Christenheit von den levitischen Satzungen gemeint sei.

des Verbi *δοξέω*. Einige Ausleger nehmen dasselbe hier in der Bedeutung: meinen, glauben, wähnen: „daß nicht einer meine darum gekommen, oder zu spät gekommen zu sein.“ Der Verfasser würde dann seine Leser warnen, daß sie sich nicht der Verzweiflung, Muthlosigkeit oder Gleichgültigkeit ergeben sollten, in der Meinung, jene Verheißung über die göttliche Ruhe gehe sie nichts mehr an, sie könnten derselben nicht mehr theilhaftig werden, da sie schon von Anderen vorweggenommen sei. So fassen es Schöttgen, Baumgarten, Schulz, Wahl, Bretschneider (beide u. d. W. *δοτρεώ*), Paulus (nicht zwar nach der Uebersetz., aber nach der Sinnerklärung S. 62). Von Seiten des Sprachgebrauchs läßt sich gegen diese Erklärung nichts einwenden; denn *δοξέω* kommt in dieser aktiven Bedeutung häufig vor, bei Griechen wie im Hellenistischen, im N. T. eben so oft wie in der passiven Bedeutung: gehalten werden, scheinen, *videri*; in unserm Briefe 10, 29: *πόσω δοξεῖτε κ. τ. λ.*; und eben so hat *δοτρεῖν* die Bedeutung: sich verspäten, zu spät kommen; s. gleich unten. Besonders scheint die Auffassung sich durch das Präteritum *δοτηκέναι* sehr zu empfehlen; vergl. Act. 27, 13: *δόξαντες τῆς προδέσεως κεραιτηκέναι*. Auch kann man nicht sagen, daß der so gewonnene Gedanke in den Zusammenhang nicht passend sein würde. Allein ich kann mir doch nicht wohl denken, daß, wenn der Schriftsteller bloß das seinen Lesern hätte sagen wollen, sie sollten nicht meinen, die Verheißung sei schon vollständig erfüllt und für sie kein Theil daran mehr übrig, er seine Rede auf so nachdrückliche Weise mit *πονηθῶμεν οὖν* würde begonnen haben, statt einfach zu sagen: *μὴ δοκῶμεν οὖν* oder dergl., zumal da sich sonst nirgend zeigt, daß er dazu besondere Veranlassung hatte, den Hebräern einzuprägen, daß überhaupt noch auf eine Vollendung des Heils zu hoffen sei. Desto mehr

Veranlassung aber hatte er sie aufs nachdrücklichste zu warnen, daß sie nicht durch ihre Schuld sich um die Theilnahme an dem bevorstehenden Heile bringen möchten; und nur wenn er das auch hier bezweckt, erscheint dieser nachdrückliche und feierliche Eingang seiner Rede mit *φοβηθῶμεν οὖν* als nicht unnatürlich. So wird der Sinn des Verses denn auch bei weitem von den meisten Auslegern gefaßt, als ernstliche Ermahnung an die Leser, sich zu hüten, daß es ihnen nicht bei ihrem Unglauben eben so ergehe wie ihren Vätern. Dieses ist auch wohl das Richtige, wenn gleich dann die Ausdrucksweise *δοξῇ ὑστερηκέαι* etwas Eigenes hat. Ueber das Verbum *ὑστερέω*, woneben sich nicht im Hellenistischen, aber im Classischen als gleichbedeutend die Form *ὑστερίζω* findet, s. *Raphel*, *Wetst.*, *Munthe.*, *Kuinöl ad h. l.*, *Lobeck ad Phrynich. p. 237 sq.* Es ist eigentlich das Gegentheil von *προτερεῖν* und bezeichnet überhaupt *ὑστερον εἶναι*. Im Classischen steht es zunächst besonders in Beziehung auf die Zeit: später sein. So (nach Stephan) bei *Plutarch*: *ἡ τῶν Ἰώνων ἀποικία ὑστερεῖ τῆς τῶν Ἑρακλειδῶν καθόδου ἔτεσιν ἑξήκοντα*, fällt um sechszig Jahre später. Dann: später oder zu spät kommen. *Polyb. p. 770*: *ποτὲ μὲν ὑστερεῖν, ποτὲ δὲ προτερεῖν*, bald zu spät, bald zu früh kommen. *Herod. 1, 70. Xenoph. H. Gr. V, 1, 3*: *οἱ ὑστερήσαντες. Arrian. Exp. I, 18, 8. VI, 9, 3*: *παρήλθον εἰς τὴν πόλιν πολὺ πρὸ τῶν ἄλλων. οἱ δὲ . . ὑστερήσαν ὑπερβαίνοντες κατὰ τὰ τεῖχη οὐκ εὐπετῶς. Artemidor. II, 31. Diodor. Sic. p. 337. B.* Auch mit einem Genitiv dessen, hinter dem man zurückbleibt, in Vergleich mit dem man später kommt; *Isocrat. Paneg.*: *δεῖ σπεύδειν καὶ μηδεμίαν ποιεῖσθαι διατριβήν, ἵνα μὴ πάθωμεν, ὅπερ οἱ πατέρες ἡμῶν. ἐκεῖνοι γὰρ ὑστερήσαντες τῶν βαρβάρων κ. τ. λ. Xenoph. H. Gr. III,*

5, 25 (18): κατηγορουμένου (Πανσανίου) . . ὅτι ὑστερήσειεν ἐς Ἀλίαρτον τοῦ Λυσάνδρου, ξυνθέμενος ἐς τὴν αὐτὴν ἡμέραν παρέσεσθαι, daß er gegen die Abrede später als Lysander dahin gekommen sei. *Herodot. VI*, 89: ὑστέρισαν ἡμέρῃ μιῇ τῆς συγκειμένης, sie kamen um einen Tag später als den verabredeten. Anderswo steht im Genitiv der Gegenstand, für den, in Beziehung auf den man zögert, zu spät kommt; so *Polyb. p.* 1336: ὑστερήσαντες τῆς μάχης. Eben so bei *Plutarch. Oth.*, *Xenoph. Anab. I*, 7, 12 (10): Ἀβροκόμας γὰρ ὑστέρησε τῆς μάχης ἡμέρας πέντε, ἐκ Φοινίκης ἐλαύνων. *Aristid. Panath. p.* 141: ἡμέρᾳ μιᾷ ὑστέρησε τῆς μάχης. *Diodor. Sic. p.* 391. C: ὑστέρουν τῆς βοηθείας, sie kamen zu spät für die Hülfe. Sogar *Xenoph. Ages. 2*, 1: ὑστερεῖν τῆς πατρίδος, für das Vaterland zu spät kommen. Dann bezeichnet es aber auch: hinter einem Ziele zurückbleiben, einen Gegenstand, wornach man trachtet, nicht erreichen, darum kommen; *Polyb. p.* 612: τῶν λέμβων ὑστερήσας. *p.* 647: ὑστερεῖν τοῦ καιροῦ. *Isocrat. Nicoel. p.* 30 D: ὑστερεῖν τῶν πραγμάτων. *Thucyd. l. III*, 31: ἐπειδὴ τῆς Μιτυλήνης ὑστερήκει. *Demosth. c. Timocr. p.* 730: καὶ τοῖς τοῦ πολέμου καιροῖς ἀκολουθεῖν καὶ μηδενὸς ὑστερεῖν. *Athen. XIV*, *p.* 613 B: ὑστερεῖν τοῦ ἀγαθοῦ. *Synes. Ep. 141*: ὑστερήσει μου τῆς παρουσίας. *Joseph. Ant. II*, 2, 1: οὐδενὸς ὅλως ὑστερεῖν^{a)}). Was nun

a) Daran schließt sich der Gebrauch der Medii oder Passivi, auch mit einem Genitiv: einer Sache nicht theilhaftig werden, ihrer ermangeln oder darum kommen. *Eurip. Iphig. Aul.* 1214: νῦν δ' ἐγὼ μὲν, ἢ τὸ σὸν Σώζουσα λέκτρον, παιδὸς ὑστερήσομαι. *Joseph. Ant. XV*, 6, 7: μήτε οὐνοῦ μήτε ὕδατος . . ὑστερηθῆναι. So besonders im

unsere Stelle betrifft, so gehen wir bei unserer schon vorher angedeuteten Auffassung des Sinnes im Allgemeinen wohl am besten nicht mit Ruinöl von der ersteren Bedeutung des Verbi aus, so daß es wäre: daß nicht jemand zu spät gekommen erscheine, wenn gleichsam der Zugang zu der Ruhe nicht mehr offen steht, sondern von der letzteren: daß nicht jemand zurückgeblieben erscheine, das Ziel nicht erreicht habend, und zu der Verheißung oder der verheißenen Ruhe nicht gelangt, darum gekommen. Statt δοκῇ ὑστερηκέαι hätte der Verfasser auch ohne wesentliche Veränderung des Sinnes einfach ὑστερῇ oder ὑστερήσῃ sagen können, ohne daß man deshalb hier mit Michaelis, Carpzow, Schleusner u. a. δοκῇ für rein pleonastisch erklären darf. Es gehört jene Ausdrucksweise mit zu dem Gewählteren, Feineren und fast Pretiösen im Stile unseres Verfassers, und ist zu erklären: damit nicht sich zeige, zum Vorschein komme, daß jemand von euch zurückgeblieben, darum gekommen sei; indem der Schriftsteller sich bei dem Ausdrucke auf den Standpunkt derer setzt, welche dieses einst nach dem Erfolge wahrnehmen werden.

De fumen.: ὑστερηκέαι εἰς τὸ εἰσελθεῖν. ἀνεπαχθῇ δὲ τὸν λόγον ποιῶν οὐκ εἶπεν. ὑστερήσει, ἀλλὰ. δοκῇ ὑστερεῖν. Theophyl.: δοκῇ τ. ὅστ. τουτέστι μήπως ὑστερήσῃ καὶ ἀπολειφθῇ τοῦ εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν ταύτην τὴν ἐπηγγελμένην. ἐλαρώτερον δὲ καὶ ἀνεπαχθέστερον τὸν λόγον ποιῶν οὐκ εἶπε. μὴ ὑστερήσῃ, ἀλλὰ. μὴ δοκῇ ὑστερηκέαι. So erklären sich auch andere Ausleger, als a Lapide, Michaelis ad Peirc., Ernesti, Ruinöl; Klee u. a., daß der Ausdruck etwas Milderndes habe. — Wenn

Hellenistischen, wo sich auch ὑστερεῖσθαι gradezu für Mangel haben findet (s. unten 11, 37).

dieses auch nicht ganz das Rechte ist, so ist doch noch weniger richtig, wenn Schlichting und Pareus meinen, es bekomme die Ermahnung dadurch noch etwas Nachdrücklicheres, sofern darin liege, die Leser sollten sich hüten auch nur Veranlassung zu geben, daß Andere von ihnen eine solche Meinung hegen könnten. — Ganz unstatthaft ist, wenn Grotius, Seb. Schmidt u. a. *δοξῇ* fassen wollen: libeat, daß nicht jemand sich darin gefalle zurückgeblieben zu sein, meinend es habe nichts auf sich.

B. 2. *Καὶ γὰρ ἔσμεν εὐηγγελισμένοι*] Das Verbum *εὐαγγελίζομαι* kommt bei klassischen Schriftstellern nicht leicht anders als im Medio vor in aktiver Bedeutung: eine frohe Botschaft verkündigen, als Denominativum von *εὐαγγέλιον*, welches Wort sich in der Bedeutung: fröhliche Botschaft, bei den Griechischen Schriftstellern der besten wie der spätern Zeit öfters findet. Das Verbum hat bei Attikern und anderen Classikern die Person, der die Botschaft gebracht wird, ganz herrschend im Dativ, während wenn ein Akkusativ hinzugefügt ist, derselbe den Gegenstand der verkündigt wird bezeichnet. Nur sehr spät erst findet es sich bei Griechen auch mit dem Akkusativ der Person verbunden, wie *Alciphro Ep. III, 12*: *ταῦτά σε εὐαγγελίζομαι*, s. *Lobeck l. l. p. 268*. Die LXX aber haben neben dem Medium auch öfters die aktive Form gesetzt, *εὐαγγελίζω*, 1 Sam. 31, 9. 2 Sam. 18, 19. 1 Reg. 1, 42. Im N. T. findet sich jedoch am häufigsten das Medium mit transitiver Bedeutung, und zwar theils mit dem Akkus. d. Person verbunden (Luc. 3, 18. Act. 8, 25. 40. 14, 15. 21. 16, 10. Gal. 1, 8. 1 Petr. 1, 12; auch mit doppeltem Akkus. Act. 13, 32), theils mit dem Dativ der Person (Luc. 4, 18. Rom. 1, 15. Gal. 4, 13), und dieses besonders, wenn es noch den Gegenstand der Verkündigung im Akkusativ bei sich hat (Luc.

1, 19. 2, 10. 4, 43. Act. 8, 35. 17, 18. 1 Cor. 15, 1 sq. 2 Cor. 11, 7. Gal. 1, 8. Eph. 2, 17. 3, 8. 1 Thess. 3, 6). Doch kommt auch die aktive Form vor Apoc. 10, 7. 14, 6, und mehrmals εὐαγγελίζομαι in passiver Bedeutung, und zwar, gemäß jener zwiefachen Construction des Wortes im Aktiv, entweder so, daß im Nominativ der Gegenstand der Verkündigung steht (Luc. 16, 16: ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ εὐαγγελίζεται. Gal. 1, 11. 1 Petr. 1, 25. vergl. ib. 4, 6), theils die Person der die Botschaft verkündigt wird, εὐαγγελίζομαι mir wird fröhliche Botschaft zu Theil; so Matth. 11, 5. Luc. 7, 22: πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, wie auch schon LXX 2 Sam. 18, 31: εὐαγγελισθήτω ὁ κύριός μου ὁ βασιλεύς. Joel. 2, 32: καὶ εὐαγγελιζόμενοι οὗς κύριος προσκέκληται. So denn auch an unserer Stelle, und B. 6: οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες. Schon in der alttestamentlichen Schrift aber ist εὐαγγελίζεσθαι mehrmahl's grade in Beziehung auf die Ankündigung des großen Heiles gesetzt, welches Gott der Herr seinem vielfach bedrängten und geprüften Volke bestimmt hatte, und welches demselben in der Erscheinung des Erlösers und dem von ihm zu gründenden Reiche zu Theil werden sollte. So Jes. 60, 6: καὶ τὸ σωτήριον κυρίου εὐαγγελιοῦνται. Ib. 61, 1: εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέ με. Und Ps. 68, 11. Jes. 40, 9. 52, 7. Nah. 1, 15 sind οἱ εὐαγγελιζόμενοι solche, welche im Auftrage Gottes dem Volke dieses ihm bestimmte Heil ankündigen, so wie Joel. 2, 32 diejenigen, denen es angekündigt wird. Davon ist denn der neutestamentliche Gebrauch dieses Wortes ausgegangen. An unserer Stelle u. B. 6 ist das Particip des Passivi auf ganz analoge Weise gesetzt, wie in der eben angeführten Stelle des Joel; es bezeichnet solche, an welche die Botschaft über das große endliche Heil, welches Gott seinem Volke bereite, und zwar als ihnen bestimmt gelangt;

das war bei den Vätern in der Wüste geschehen (sie sind die *ἐκείνοι*) durch die göttliche Verheißung der Ruhe, in welche sie eingehen sollten, zu der sie aber nicht gelangt waren, auch diejenigen nicht, welche in das Land Canaan einzogen; und bei den Hebräern, den Lesern des Briefes, durch die evangelische Predigt, welche durch den Herrn und seine Jünger an sie ergangen war, welche hinwies auf das Reich Gottes, das zwar schon eingetreten ist mit der ersten Bildung der Christlichen Gemeinde, aber noch immer seiner Vollendung harret, und um dessen Seligkeit sich alle diejenigen bringen, welche nicht, anders als die Väter in der Wüste, dem Worte der Verkündigung mit gläubigem Gehorsam vertrauen. So wie aber die *ἐκείνοι* dem Subjekte des ersten Gliedes entgegengesetzt sind, würde man eigentlich erwarten, daß dasselbe durch Setzung von *ἡμεῖς* ausdrücklicher hervorgehoben wäre; einigermaßen ersetzt ist dieses durch Voranstehen des die Person in sich schließenden *ἐσμέν*. Nicht genügend ist die Weise wie Böhm e sich die Auslassung des *ἡμεῖς* glaubt erklären zu können, wenn er meint, es sei hier gar nicht eine Vergleichen der damaligen Hebräer mit den Israeliten in der Wüste beabsichtigt, sondern nur die Betheuerung, daß jene *εὐηγγελισμένοι* seien, woraus folge, daß für sie auch die *ἐπαγγελία* sei. Denn dessen ungeachtet hätte hier eben so wohl ausdrücklich *ἡμεῖς* hinzugefügt sein können, wie z. B. 3, 6. — In καὶ ἄλλοι καὶ ἐκείνοι übrigens liegt nichts weiter, als daß auch an jene schon die Verheißung des Heiles gelangt ist, nicht aber grade, daß sie ihnen auf dieselbe Art und Weise zu Theil geworden. Aus dem Bisherigen aber erhellt, daß mit Unrecht Estius, Clericus, Limborch u. a. diejenigen Ausleger tadeln, welche in *εὐηγγελισμένοι* hier die Beziehung auf eben das Heil festhalten, welches auch später der Gegenstand der evangelischen Predigt war, und wenn sie bloß den

allgemeinen Begriff der frohen Botschaft festhalten wollen, welche sich bei den alten Israeliten auf den Besitz des Landes Canaan bezogen hätte. — καὶ πάντες, eine echt Griechische Form, findet sich im N. T. außer dieser Stelle und 5, 4 nur öfters bei Paulus. Wie hier hat es auch sonst öfters καὶ hinter sich (5, 4. Rom. 4, 6. 2 Cor. 1, 14. 1 Thess. 3, 6. 12. 4, 5.). An unserer Stelle haben zwar Editt. Complut. Plantin. bloß ἐκείνοι; doch findet sich das nur in sehr wenigen und unbedeutenden Zeugen.

ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνωνς] ἀκοή häufig im Classischen und noch mehr im Hellenistischen; es bezeichnet sowohl den Sinn des Gefühls (s. zu 5, 11), als auch das Hören selbst (z. B. Rom. 10, 17. Gal. 3, 2. 5), und steht besonders passivisch für das Gehörte, Vernommene. Für die Verbindung hier vergl. 1 Thess. 2, 13: παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ Θεοῦ, wo die Verbindung freilich grammatisch viel härter ist (es ist wohl ohne Zweifel gemeint: das Wort Gottes welches ihr von mir gehört habt); und Jerem. 10, 12: φωνὴ ἀκοῆς πυγμῶν ἦν, als Bezeichnung des Gerüchtes. An unserer Stelle ist es das verkündigte und von ihnen gehörte Wort Gottes, und zwar insbesondere nach seinem verheißenden Inhalte. Zweifelhaft aber kann man darüber sein, ob ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς hier nichts weiter ist als: das Wort welches sie hörten oder gehört hatten, wie fast alle Ausleger es ohne weiteres fassen (schon die Peschito: sermo quem audiverant), oder ob es mehr wie eine allgemeinere Bezeichnung der göttlichen Verheißung gemeint ist, wiesern diese sich zu hören gibt; so will es Seb. Schmidt genommen haben, und ich glaube daß diese Auffassung allerdings nicht ohne Wahrscheinlichkeit ist. — οὐκ ὠφέλησεν bezeichnet Bengel als eine μείωσις, für: maximam cepere noxam. Doch

wollte der Verfasser hier wirklich nur das Negative bezeichnen, daß sie zu der Ruhe, worauf das Wort der Verkündigung sie hinwies, nicht gelangt seien, daß also die Verheißung für sie keine Frucht getragen habe. Dieses war denn freilich für sie ein unermesslicher Schade, der aber doch nicht wohl dem Worte der Verkündigung selbst konnte beigegeben werden. — Große Schwierigkeit bietet aber besonders in kritischer Hinsicht der hinzugefügte Participial-Satz dar, welcher auf jeden Fall nur beabsichtigen kann, den Grund anzugeben, weshalb die Israeliten von der göttlichen Verheißung keinen Gewinn hatten, und als solchen den Mangel an Glauben zu bezeichnen. Es lautet dieses Glied im recipirten Texte, wie schon in der Grasmischen Ausgabe: *μὴ συγκεκραμένους τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν*, das Particip also in Beziehung auf den *λόγος τῆς ἀκοῆς*. Dieses, obwohl etwas eigen ausgedrückt, würde allerdings auch den angedeuteten passenden Sinn geben. Grammatisch aber ließe es sich auf mehrfache Weise fassen; entweder 1) *τῇ πίστει* als eigentlicher Dativ regiert von *συγκεκ.*, so daß die *πίστις* als dasjenige erschiene, womit das Wort der Verkündigung sich vermischen sollte und hier nicht vermischt hätte; wo dem *τοῖς ἀκούσασιν* entweder a) als dativus commod. genommen wird: da es sich den Hörenden oder bei den Hörenden nicht mit dem Glauben vermischte; so Erasmus Uebers., Calvin, Castellio, Gerhard, Galov, Limborch (der das Bild von der Speise hergenommen glaubt, welche sich im Magen mit dem Blute und anderen Säften mische und nur so zur körperlichen Nahrung gereiche), Bengel, Rypke, Storr, Schleusner, Wahl, Bretschneider, de Wette u. a.; nur ein wenig modificirt Andere: fide non temperatus, conditus, gleich wie Wein zum Trinken mit Wasser gemischt oder Speisen mit Salz u. dergl. gewürzt wer-

den (Beza, Camero, a Lapide, Braun); oder b) = *ἐνὸ τῶν ἀκούσαντων*, der Dativ bei dem Passiv als Casus des Subjekts (s. Matthiä S. 398. Winer S. 31, 6), also: da es nicht von den Hörenden mit dem Glauben gemischt ward; so Heinsius exercitt. sacr. ad h. l., Semler, Böhme (der indessen noch mehr geneigt ist, worauf schon Dindorf hindeutet, nach Conjectur *ἐν τοῖς ἀκούσαν* zu lesen, indem er meint das *ἐν* habe bei dem Vorhergehen der Buchstaben *ei* leicht in früherer Zeit durch das Versehen eines Abschreibers ausgelassen werden können), Kuinöl, desgl. Wahl; oder 2) *τῇ πίστει* als Ablativ, und die Hörenden als diejenigen, mit denen der λόγος sich nicht mischte: da es sich nicht im Glauben, oder: vermittelst des Glaubens mit den Hörenden mischte oder vereinigte, so daß es ganz ihr eigen und gleichsam in ihr Blut und ihre Nahrungssäfte verwandelt ward; so Schlichting, J. Cappelus, Dorscheus, S. Schmidt, Wolf, Rambach, Michaelis, Carpzow, Ch. F. Schmid, Balckenaer, Klee, Paulus. Diese letztere Auffassung würde bei dieser Lesart nach meinem Urtheile den Vorzug verdienen. Auch die Uebersetzung der Peschito: *מטל דלא ממוגא דזת בדרימרתא* ist höchst wahrscheinlich in diesem Sinne gemeint: quoniam non commixtus erat (sermo) per fidem cum iis qui eum audierant. Allein die Lesart selbst: *συγκεχαμένος* hat nur wenige Autoritäten für sich aufzuweisen. Von den äußeren Zeugen dafür kommt eigentlich nur allein die Peschito in Betracht. Von Griechischen Handschriften findet sich dieselbe nur in einigen wenigen (nach Griesbach 5) Minuskeln; und außerdem führt die Vulgata darauf, wie dieselbe in den gedruckten Ausgaben uns vorliegt: sermo auditus non admixtus fidei ex eis quae audierant, und schon von Primasius oder dem Verfasser des unter

seinem Namen gedruckten Commentars vorgefunden ist 7. Doch ist schon nach der Beschaffenheit dieser Uebersetzung nicht wahrscheinlich, daß dieselbe könnte auf solche Weise ursprünglich gelautet haben, da sie so gar keinen Sinn gibt; wahrscheinlich hat der Uebersetzer admixtis geschrieben, wie sich auch in Handschriften findet, unter andern nach Erasmus in einem Constanzer Coder; und das würde denn auf das Griechische *συνεκραμένους* führen. Eben darauf führen die übrigen unmittelbaren Versionen, die Kopt., Aethiop., Armen., die in den Polyglotten befindliche Arabische, Phlœrenianisch-Syrische und Slavische. Dieselbe Lesart, der Akkus. Plural. des Particips, findet sich denn auch fast in allen Griechischen Handschriften, in den Uncialen A B C D E und in mehr als 60. verglichenen Minuskeln (außer den bei Griesb. aufgeführten noch in fünf von Matthäi 2. verglichenen), nur daß einige der letzteren *συνεκραμένους* haben, dagegen A B C D* Uffenbach. u. a. *συνεκκρασμένους*. Nicht minder haben den Akkus. Plural. Chrysost. (in den Ausgaben zwar *συνεκκραμένης*, aber nur durch Versehen; . . . ος findet sich nicht bloß nach Matthäi 2 in Handschriften, sondern wird auch im Commentar voraus-

-
- a) Sed non profuit sermo auditus non admixtus fidei ex his quae audierunt.] Sermo quem audierunt illa sexcenta millia per Moysen de requie terrae Palaestinae non profuit illis, quia non fuit admixtus et conjunctus fidei et contemperatus fide ex his promissionibus quas audierunt. — In der sonst von mir benutzten Ausgabe von Primasii in omnes Pauli epistolas commentarii. Colon. 1538. 8. ist hier eine Lücke (Kap. 3, 17 — 4, 2), und ich habe jenes genommen aus Haymonis in Pauli epistolas expositio. Argentor. 1519 fol., worin der Commentar über den Hebräer-Brief sonst ganz derselbe ist, wie der in der Ausgabe des Primasii befindliche.

gesezt), Theodoret., Cyrill. *Al. contr. Nestor. l. I. a*), *Macar. de orat. 15*, *Joh. Damascen., Oecumen., Phot., Theophyl. b*) Unter den Ausgaben haben *συγκεκρασμένους* Complut., Antw., Plantin., Genev., Matthaei 1 u. 2, und *συγκεκρασμένους* Lachm. In der That sind auch die äußeren Zeugen für den Akkus. Plur., und namentlich für die letztere Form, so überwiegend, daß sie auf jeden Fall als die ältere erscheint, und . . os als Lesart kaum zu rechnen ist, zumal wenn man dazu nimmt, daß die größere Schwierigkeit des Akkus. Plural. leicht einzelnen Abschreibern Veranlassung werden konnte, es zu ändern

a) *Opp. T. VI. A p. 15*, und zwar wird hier in dem Zusammenhange, in der ganzen Weise der Benutzung der Stelle diese Lesart . . *ous* aufs deutlichste vorausgesetzt. An einer andern Stelle, *Tom. I. A p. 394*, ist die Stelle mit . . *os* gedruckt; doch gibt dort der Zusammenhang nichts darüber an die Hand, ob Cyrill selbst es so vorgefunden und angeführt hat, oder ob dieses erst von einem Abschreiber oder dem Herausgeber herrührt und das Echte auch dort . . *ous* ist.

b) Nach Bengel auch bei Augustin, was aber ungegründet scheint. Unsicher ist der von Wetstein und Griesbach hierfür als Zeuge angeführte *Jrenäus III, 19*: *rursus autem qui nude tantum hominem eum dicunt ex Joseph generatum, perseveranter in servitute pristinae inobedientiae moriuntur nondum commixti verbo dei patris neque per filium percipientes libertatem*; (s. unten S. 510 Anm. a). Wahrscheinlich aber läßt sich als Zeuge dafür auch *Lucif. Calar. p. 224 f.* betrachten. Es findet sich dort forrumpirt: *non profuit illis verbum auditus, non temperatus fidei auditorum*; hier kann statt *temperatus* eben so gut wie *temperatum* auch *temperatis* vermuthet werden, wo *auditorum* als Neutrum würde zu fassen sein; s. unten. Ganz forrumpirt ist die Lat. DE: *fuit pro de illis verbum auditus illos non temperatus fidem audit*.

und das Particip auf ὁ λόγος τ. α. zu beziehen, was grammatisch entschieden leichter erscheint. Es wird denn die Lesart . . . οὐς auch außer jenen Editoren, noch von manchen Auslegern vorgezogen, als Faber Stapul., Cajetan, Justinian, Begerus, Hammond, Wetstein ^{a)}, Cramer, Heinrichs, auch Vater. Doch wird bei weitem von der Mehrzahl der Ausleger auch der neuesten Zeit die recipirte Lesart für die richtige gehalten. Für dieselbe stützen sie sich vornehmlich auf den Umstand, daß die Lesart mit dem Akkus. Plur. durchaus keinen natürlichen und wahrscheinlichen Sinn darbiete. Und das scheint allerdings nicht ohne Grund zu sein. Die Ausleger, welche die letztere Lesart haben, erklären: da sie sich nicht im Glauben vermischten, einigten mit denen welche hörten, nämlich auf das Wort Gottes, statt: die demselben gehorchten, Folge leisteten; wo man denn bei diesen Letzteren an den Josuah und Caleb denkt, als welche an der Widerspenstigkeit der Israeliten in der Wüste gegen Jehovah keinen Theil nahmen. So hat es schon Chrysostomus verstanden, der sich nur sehr paraphrasirend und exegetisch ungenau ausdrückt ^{b)}; bestimmter Deumenius:

a) Heinrichs, Dindorf, Ruinöl rechnen zu denen, welche . . . οὐς vorziehen, auch Mill, aber mit Unrecht; bei dieser Stelle führt er, einfach die Zeugen an, und Proleg. 819 sq. spricht er sich bestimmt gegen diese Lesart aus.

b) ἐκ γὰρ τοῦ μὴ συγκραθῆναι οὐκ ὠφελήθησαν — οἱ οὖν περὶ Χάλεβ καὶ Ἰησοῦν, ἐπειδὴ μὴ συνεκράθησαν τοῖς ἀπιστήσασιν, τουτέστι οὐ συνεφώνησαν, διέφυγον τὴν κατ' ἐκείνων ἐξερευθεῖσαν τιμωρίαν. καὶ ὅρα τι θαυμαστόν· οὐκ εἶπεν οὐ συνεφώνησαν, ἀλλ' οὐ συνεκράθησαν, τουτέστιν ἀστασιάστως διέστησαν, ἐκείνων πάντων μίαν καὶ τὴν αὐτὴν γνώμην ἐσχηκότων. ἐνταῦθά μοι δοκεῖ καὶ σιᾶσιν αἰνίττεσθαι. Schon Theophylakt hat sich in diese etwas

μὴ συγκεκραμένους τῇ πίστει, τουτέστι μὴ ἀνακεκραμένους πρὸς αὐτήν. ἐκ δὲ τούτου τὸ ἀνενδοιάστως πιστεῦσαι αἰνίττεται. ἀκούσαντας δὲ φησι τοὺς πιστεύσαντας. ἐκεῖνοι γὰρ ὄντως ἤκουσαν οἱ καὶ πιστεῖσαντες. λέγει δὲ περὶ Ἰησοῦ καὶ Χάλεβ. τοῦτο δὲ φησιν· οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς τὸν λαὸν μὴ συγκεκραμένον καὶ οἷον ἀνακεκραμένον καὶ ἡμιγμένον καὶ ἡνωμένον ἐν τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν, ἥγουν τοῖς ἀμφὶ τὸν Ἰησοῦν πιστεύσασιν. Photius (bei De fumen.): μὴ συγκεκραμένους φησὶ τοῖς ἀκούσασιν, τουτέστι τοῖς πεπιστευκόσι· πῶς δὲ ἦν αὐτοῖς συγκραθῆναι; ἐν τῇ πίστει φησὶ ^{a)}, τουτέστι διὰ πίστεως. εἰ γὰρ ἐπίστευσαν αὐτοὶ, ὥσπερ καὶ ἐκεῖνοι, εἰς ἐν ᾧ συνηλαύνοντο, τῆς πίστεως οἷον κολώσεως αὐτοὺς καὶ συγκρινώσεως. Letzterer zwar nennt in den vom De fumen. ausgezogenen Worten nicht ausdrücklich den Josuah und Caleb, spricht aber unverkennbar in Beziehung auf sie. Schol. cod. Aug. b (ap. Matth. 2): — μὴ ἀνακεκραμένους τῇ πίστει τῶν πιστευσάντων, ἥτοι τῶν περὶ Χάλεβ· ἐκείνους γὰρ λέγει ἀκούσαντας. Eben so Hammond, Cramer, Matthäi. Allein diese Auffassung und Beziehung erscheint schon nach dem früher Bemerkten als unstatthaft, weil nämlich der Schriftsteller bei den Israeliten in der Wüste gar nicht eine solche Scheidung macht zwischen denen die sich widerspenstig, und denen die sich gehorsam und gläubig bewiesen gegen das Wort Gottes, da er sonst diese letzteren würde betrachten müssen als der verheiß-

verwirrte Darstellung des Chrysostomus nicht finden können, und führt als Erklärung desselben an, daß μὴ συγκεκραμένους Caleb und Josuah selbst seien; doch kann er es so nicht wohl gemeint haben.

- a) Mit ἐν πίστει führt die Stelle auch Cyrill. Al. I, A, 394 an, aber nicht an der andern Stelle.

benen göttlichen Ruhe theilhaftig geworden. Andere fassen nun zwar τοῖς ἀκούσασι ohne bestimmte Beziehung auf den Josuah und Caleb. So Theophylakt: . . . τούτέστι μὴ ἐνωθέντας μηδὲ συμφρονήσαντας διὰ τῆς πίστεως, ἀλλὰ ἀπορρώγαντας αὐτῶν. θαυμασίως δὲ οὐκ εἶπε μὴ συμφρονήσαντας, ἀλλὰ μὴ συγκεκραμένους, ἵνα τὴν ἄκραν ἐνωσιν δηλώσῃ. ἀκούσαντας δὲ ἐνταῦθα λέγει τοὺς πιστεύσαντας. οὗτοι γὰρ τῷ ὄντι ἀκούσαντες ἂν λέγοιντο. Schol. cod. a Matth.: ἀκούσασι, ἡγουν τοῖς ὡς ἀληθῆ τὸν λόγον παραδεξαμένοις. Indessen scheinen auch sie eine solche hier nicht statthafte Scheidung unter den Israeliten in der Wüste voranzusetzen. Das τοῖς ἀκούσασι aber so zu fassen wie Heinrichs: qui dicto audientes esse solent, als allgemeine Bezeichnung der Gläubigen und dem göttlichen Worte Folgsamen, erlaubt der Ausdruck sicher nicht. Wie denn überhaupt grade in diesem Zusammenhange, wo der Verfasser bemerklich machen will, daß, um der Frucht des göttlichen Wortes theilhaftig zu werden, nicht das ἀκούειν genüge, sondern das πιστεῦειν des Gehörten erfordert werde, im höchsten Grade unwahrscheinlich ist, daß er τοῖς ἀκούσασιν zumal ohne allen Zusatz sollte gradezu zur Bezeichnung derjenigen gesetzt haben, welche nicht bloß hörten, sondern auch Glauben und Gehorsam bewiesen. Darnach könnte man denn allerdings meinen, sich an die recipirte Lesart halten zu müssen, wenn sie auch, auf die äußeren Zeugnisse gesehen, nicht vielmehr Autorität in Anspruch nehmen könne, als wie eine nicht unwahrscheinliche Conjectur. Da könnte man sich indessen versucht fühlen, ihr eine andere Conjectur an die Seite zu stellen. Unter den zahlreichen Handschriften, welche συγκεκρασμένους darboten, hat nach Griesb. eine (cod. 71) τοῖς ἀκουσθεῖσιν statt τ. ἀκούσασιν. Dieses würde einen sehr angemessenen Sinn geben: „da sie sich nicht im Glauben

oder durch Glauben mit dem Gehörten einigten. Doch kann das schwerlich das Ursprüngliche sein, da es nicht leicht durch das so viel schwierigere ἀκούσασι würde verdrängt worden sein. Aber derselbe Sinn würde gewonnen werden durch τοῖς ἀκούσ-
μασιν, und ich bekenne, daß es für mich einige Wahrscheinlichkeit hat, daß es ursprünglich so gelautet habe. Ἀκουσμα ist eine echt Griechische, im Classischen nicht selten vorkommende Form ^{a)}, und bedeutet im Allgemeinen das Gehörte; wie der Zusammenhang es mit sich bringt, kann es denn sowohl Musik u. dergleichen bezeichnen, was unmittelbar mit dem Gehör vernommen wird, als auch Gerücht, Sage, und eben so Rede, Belehrung, Unterricht. Im N. T. kommt es nicht vor, und auch nicht LXX (auch das sinnverwandte ἀκρόαμα nur Sirac. 32, 4); aber eben dieser Umstand konnte Veranlassung sein, daß schon sehr frühzeitig ein oder mehrere Abschreiber diese Form auch hier übersahen, und mit Auslassung des M hinter dem S dafür ἀκούσασιν schrieben,

a) Xenoph. de re equestr. 9, 4: . . ἔπουν ὥσπερ ἄνθρωπον ταράττει τὰ ἐξαπίναια καὶ δράματα καὶ ἀκούσματα καὶ παθήματα. Id. Hiero 1, 4: . . διὰ μὲν τῶν ὀφθαλμῶν δράμασιν ἠδομένους τε καὶ ἄχθομένους, διὰ δὲ τῶν ὠτῶν ἀκούσασιν. Id. Memor. II, 1, 31: τοῦ δὲ πάντων ἡδίστου ἀκούσματος, ἐπαίνου σεαυτῆς, ἀνήκοος εἶ, καὶ τοῦ πάντων ἡδίστου θεάματος ἀθέατος. — Dio Cass. LII, 30. — Herodian.: πᾶν ὅπερ ἐκείνος δι' ἡδονῆς ἔσχε θεάμα ἢ ἀκουσμα διεφθείρετο. Lucian. Nigrin.: τοσούτοις δὲ θεάμασι τε καὶ ἀκούσμασι. Cicer. ad Attic. XII, 3: hoc ipsum tamen istis odiosum ἀκουσμα sit. — Isocrat. ad Demon.: ἡγοῦ τῶν ἀκουσμάτων πολλὰ πολλῶν εἶναι χρημάτων κρείττω. . . σοφία γὰρ μόνη τῶν κτημάτων ἀθάνατον. Ib.: τὸν μὴ πολλῶν καὶ καλῶν ἀκουσμάτων πεπληρωμένον.

was denn fast allgemein fortgepflanzt ward, und was theils zu der so eben besprochenen wenig natürlichen Erklärung nöthigte, theils später wieder Veranlassung ward dem vorhergehenden Particip durch Verwandlung des . . ovs in . . os eine andere Beziehung zu geben. Es finden sich aber auch noch selbst Spuren von dieser Lesart. Die Arabische Uebersetzung in den Polyglotten: quum non essent mixti fide sermonum quos audierant, und die der Vulgata: ex illis quae audierunt, lassen sich bei Voraussetzung dieser Lesart am leichtesten erklären; und eben so kann sie bei der des Lucif. Cal. (f. S. 505 Anm. b) zum Grunde liegen ^{a)}. Auch die Erklärung des Theodoret ^{b)}, obwohl die Stelle in unseren Ausgaben und auch wohl Handschriften mit ἀκούσασιν angeführt wird, setzt unverkennbar eine Lesart wie ἀκούσμασιν voraus, wie schon Mösselt in der Hall. Ausgabe des Theodoret richtig bemerkt, was mich überhaupt zuerst auf die hier dargelegte Vermuthung geführt hat, die für mich große Wahrscheinlichkeit hat, aber freilich eine noch größere haben würde, wenn diese Lesart sich noch wirklich in einigen älteren unserer Griechischen Handschriften fände, ohne bisher

a) Wenn dem Grenäus a. a. O. (f. S. 505, Anm. b) wirklich unsere Stelle vorgeschwebt hat, so würde auch er mit als Zeuge für das frühzeitige Vorhandensein dieser Lesart betrachtet werden können, und nur bei Voraussetzung derselben hat die Annahme, daß seine Worte: commixti verbo dei eine Reminiscenz oder Anspielung auf die Worte unseres Briefes sind, einige Wahrscheinlichkeit.

b) Οὐκ ἀπόχη εἰς σωτηρίαν ἢ τῶν λόγων ἀκρόασις· προσήκει γὰρ τοῦτο μετὰ πίστεως δεῖξασθαι καὶ βεβαίως φυλάξαι· τί γὰρ ὠνήσεν ἢ τοῦ θεοῦ ἐπαγγελία τοὺς ταύτην δεξαμένους μὴ πιστῶς δεξαμένους καὶ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει τεταρβηκότας καὶ οἷον τοῖς θεοῦ λόγοις ἀνακραθέντας.

von denjenigen, welche zur Vergleichung derselben Gelegenheit hatten, beachtet oder angemerkt zu sein. Ich bemerke nur noch dieses, daß es mir auch an und für sich wahrscheinlicher vorkommt, daß der Schriftsteller das Verbum in diesem Participial-Satze werde auf ἐκείνους, als auf ὁ λόγος bezogen haben, und das nicht bloß deshalb, weil jenes das Nähere ist, sondern auch deshalb, weil es doch nicht als im Worte der Verkündigung selbst liegend, sondern als Schuld der Menschen gemeint ist, daß dasselbe ihnen keine Frucht brachte; dafür war nach meinem Gefühle ein natürlicherer Ausdruck: „da sie sich nicht vermittelst des Glaubens mit dem Gehörten einigten,“ als: „da es sich nicht vermittelst des Glaubens mit denen die es gehört hatten einigte.“

1. Eine andere Conjectur hat Matthäi in der ersten größeren Ausgabe vorgetragen: συγκεκρασμένοις, so daß es mit τοῖς ἀκούσασιν als dativ. absolut. zu fassen wäre. Doch hat er selbst in der zweiten, kleineren Ausgabe diese Vermuthung nicht wiederholt, die auch grammatisch durchaus unwahrscheinlich ist.
2. Die Form κέκρασμαι findet sich auch Apoc. 14, 10, so wie Anaer. 29, 13, und überhaupt bei Späteren abwechselnd mit der gewöhnlichen κέκραμαι. S. Lobeck l. l. p. 582.
3. Ueber den Gebrauch des Compositi συγκεράννυμι (im N. T. noch 1 Cor. 12, 24) namentlich im Passivo, s. Rypke, Wetst. und Abresch z. d. St. Es wird gesetzt z. B. von der Mischung des Weines mit Wasser (2 Macc. 15, 39: οἶνος ὑδατι συγκερασθεὶς ἡδύς), und überhaupt von inniger Verbindung, Einigung, Verschmelzung zweier Dinge. (Dan. 2, 43: ὥσπερ οὐδὲ ὁ σίδηρος δύναται συγκεραθῆναι τῷ ὀστέῳ), auch in geistigem Sinne; Xenoph. Cyrop. I, 4, 1: ταχὺ τοῖς ἡλικιωταῖς συγκεκρατο, ὥστε οἰκείως διακρίσθαι. Dionys. Halic. Ant. II, 46: συγκεράθησαν

ἀλλήλοις. *Plutarch. vit. Numae p. 70 D*: οὐπω τῶν ἐπη-
 λύδων συγκεκραμμένων πολιταῖς. *Liban. ep. 487*: τὸν . .
 ἐμὸν . . φίλον εὐθὺς ἦγον καὶ σεαυτοῦ φίλον, καὶ μὴ κατὰ
 βραχὺ συγκεράννυ τῷ νεανίσκῳ σεαυτόν. *Menander ap.*
Stobae. serm. 42: τὴν τοῦ λόγου δύναμιν ἤθει χρησιῶ συγ-
 κεκραμμένην ἔχειν. *Aristid. Tom. III, p. 508*: ταῖς γνώ-
 μαις συγκεκράσθαι τῇ πόλει. *Schol.* συνεξεῦχθαι αὐτῇ καὶ
 εὐνοίαν ἔχειν. *Sophocle. Aj. 895 (905)*: τὴν . . δύσμορον
 νύμφην ὀρῶ . . , οἷκτῳ τῷδε συγκεκραμμένην. *Aristoph.*
Plut. 853: οὕτω πολυφόρῳ συγκεκράμαι δαίμονι. Beson-
 ders an den letzteren Stellen ist es auf ähnliche Weise wie
 an der unfrigen gebraucht. Passow führt auch noch συγ-
 κεκράσθαι ἀτῇ, d. h. mit einem Unglück verbunden, verschmol-
 zen sein, als vorkommende Formeln an.

B. 3. εἰσερχόμεθα γὰρ ε. τ. κ. οἱ πιστεύ-
 σαντες. Durch die Conjunction γὰρ gibt sich dieses als
 Grundangabe für das Vorhergehende zu erkennen, und zwar
 steht es in diesem Verhältnisse nicht, wie Bengel meint,
 zu B. 1 καταλειπομένης ἐπαγγελίας κ. τ. λ., sondern zu
 dem unmittelbar Vorhergehenden, daß das Wort der Ver-
 kündigung den Israeliten in der Wüste nichts fruchtete we-
 gen ihres Unglaubens. Denn, ist der Sinn, der verheißenen
 Ruhe wird nur theilhaftig wer Glauben bewiesen hat. Es
 ist daher ein allgemeiner Satz, der auch in der dritten Person
 hätte ausgedrückt werden können: εἰσερχονται . . . οἱ πι-
 στεύσαντες. Doch hat der Verfasser nicht ohne Absicht sich
 der ersten Person bedient, um auch hier schon bestimmter
 anzudeuten, daß dieselbe Bedingung dem damaligen Geschlechte
 gelte und auch ihm der Zutritt zu dieser Ruhe noch offen
 stehe. Wolf: ut eadem opera res accommodari posset
 ad eos, quibus scribebat. Vergl. auch Calvin: . . in
 prima persona loquendo majori eos dulcedine allexit, ab
 alienis ipsos separans. Doch liegt dieses, daß er mit einer

gewissen Zuversicht auch die Leser als solche voraussetzt, denen die verheißene Ruhe werde zu Theil werden, nicht bloß in der 1 plur. des Haupt-Verbi, sondern auch in dem οἱ πιστεύσαντες, nämlich in dem Artikel; weniger würde es der Fall sein, wenn ohne Artikel πιστεύσαντες oder πιστεύοντες gesetzt wäre. Jenes ist ganz ähnlich wie 6, 18: ἵνα . . ἰσχυρὰν παράκλησιν ἔχωμεν οἱ καταφυγόντες κ. τ. λ. Vergl. auch 12, 25: ἡμεῖς οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν ἀποστρεφόμενοι. Statt πιστεύσαντες hätte auch allenfalls das Präsens πιστεύοντες gesetzt werden können; aber auch der Aorist ist angemessen; er ist gesetzt von dem Standpunkte des Eingehens in die Ruhe selbst, wiewohl dieses erfolgt, wenn bei den Menschen der Glaube und das Beweisen des Glaubens vorhergegangen ist. Seb. Schmidt: nostram fidem praecedentem sequitur ingressus in requiem. Eben so ist der Aorist des Particips in der eben angeführten Stelle 6, 18 zu erklären (οἱ καταφυγόντες). Vergl. Jud. 5: τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν. 2 Thess. 2, 12: ἵνα κριθῶσιν πάντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ, ἀλλ' εὐδοκήσαντες ἐν τῇ ἀδικίᾳ^{a)}. Ganz angemessen erscheint aber bei der doch immer stattfindenden Allgemeinheit des Gedankens

a) Das Verbum πιστεῦειν bedeutet im N. T. nicht bloß: gläubig sein, Glauben beweisen, sondern auch: gläubig werden, zum Glauben gelangen, wie am deutlichsten Rom. 13, 11: νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν. Act. 19, 2: εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες. Daher Act. 4, 32: τοῦ πλήθους τῶν πιστευσάντων, die Menge der Gläubig-gewordenen = der Gläubigen. Vergl. 1b. 11, 21 u. a. Doch dürfen wir es darnach an unserer und den beiden anderen im Texte angezogenen Stellen nicht erklären, da es hier nicht die Absicht ist, den Begriff des Gläubig-gewordenen hervorzuheben, sondern dessen, der Glauben gehegt und bewiesen hat.

Das Präsens εἰσερχόμεθα, ohne daß Veranlassung ist mit Estius, Gerhard, Abresch, Böhme, Ruinöl, Klee zur Erklärung anzuführen, daß εἰρχομαι oft für das Futurum stehe, wie schon die Vulgata: ingrediemur; *Lucif. Calar. l. l.*: intrabimus. Das Richtige hat auch hierüber schon S. Schmidt. — Für εἰσερχόμεθα γὰρ gibt es eine andere Lesart: εἰσερχώμεθα οὖν in AC (οὖν auch noch in mehreren Minuskeln), welche gebilligt wird von Grotius u. Pfaff (*De variis lectt. N. T. p.* 226), und der auch Cramer nicht abgeneigt ist. Es würde dann Ermahnung sein, nach dem Eingange in diese Ruhe zu streben ^{a)}, und so an und für sich in dem Zusammenhang nicht unpassend sein. Aber schwerlich hätte dann οἱ πιστεύοντες hinzugefügt werden können, sondern nur allenfalls πιστεύοντες ohne Artikel, oder διὰ πίστεως, da es dann doch nur so könnte gemeint sein: laßt uns Glauben hegen und festhalten und so eingehen u. s. w. Ohne Zweifel ist die recip. Lesart hier die ursprüngliche, und die andere durch einen frühen Abschreiber eingeführt, der sich in den Indikativ nicht zu finden wußte, und die Ermahnung dem Zwecke des Schriftstellers allein angemessen erachtete. Aus der andern Lesart würde sich auch nicht leicht die recipirte gebildet haben. Uebrigens ist hier zu τὴν κατάπαυσιν nicht ausdrücklich Θεοῦ oder αὐτοῦ hinzugefügt, obwohl auch hier keine andere als

a) Auch schon Primasius faßt in diesem Sinne das Lateinische ingrediemur. Mit Unrecht aber wird von Griesb. die Vulgata gradezu mit als Zeuge für die Lesart εἰσερχώμεθα aufgeführt; mit der Conjunction enim, welche sie hat, ist überhaupt diese Auffassung ganz unmöglich, und der Uebersetzer selbst hat es sicher nicht in diesem Sinne gemeint, wie sich denn auch εἰσερχώμεθα mit γὰρ nirgends findet.

die κατὰν. Θεοῦ gemeint ist; es genügte der bloße Artikel, der an sich schon auf die im Vorhergehenden mehrfach und noch B. 1 genannte Ruhe zurückweist, und dann war bei der Allgemeinheit des Satzes dieser kürzere Ausdruck der angemessenere.

καθὼς εἶρηκεν — κατὰπανσὶν μὲν] Es scheint sich dieses nicht ganz eng an das erste Glied des Ver-
ses anzuschließen, da in dem Citate nicht, wie man wohl erwarten könnte, das ausgesprochen wird, daß der Glaube zum Eingange in die Ruhe führe, auch nicht auf ausdrückliche Weise, daß der Unglaube den Eingang verwehre. Indessen liegt das Letztere doch auf indirekte Weise darin, wenn wir das bisher Auseinandergesetzte mit hinzu nehmen. Es wird hier nämlich von der Psalm-Stelle der Theil angeführt, welcher auf den göttlichen Schwur hinweist, daß die Israeliten in der Wüste in die göttliche Ruhe nicht eingehen sollten; dieses aber traf sie nach 3, 19 wegen ihres Unglaubens; woraus sich denn folgern ließ, daß nur das Vorhandensein des Glaubens den Eingang in dieselbe möglich mache. So fassen es schon De kumen. u. Theophylakt, Letzterer: πόθεν δῆλον ὅτε εἰσελευσόμεθα εἰς τὴν κατὰπανσιν οἱ πιστεύσαντες; ἐκ τοῦ εἰπεῖν τὸν Θεόν, ὅτι οὐκ εἰσελεύσονται οἱ ἀπιστήσαντες. ἔξ ἀντιδιαστολῆς γὰρ τοῦτο νοεῖται κ. τ. λ. Bez a: An vero ex hoc testimonio efficitur, nos per fidem ingredi in dei regnum? Minime id quidem per se, sed ita est, si omnia connectas, tum praecedentia tum sequentia. nam si infidelitas arcet ab aditu, fides certe introducit. Zur Erklärung ist aber noch etwas Anderes nicht außer Acht zu lassen. Nämlich allerdings wird wohl vom Verfasser auf diese Schriftstelle hier wieder auch insofern hingewiesen, als sich daraus erkennen ließ, daß zum Eingehen in die göttliche Ruhe Glauben erfordert werde. Allein

zugleich auch insofern, als sich aus derselben, nämlich aus der daraus sich ergebenden Nichterfüllung der göttlichen Verheißung an den Vorfahren der Hebräer, herleiten ließ, daß dieselbe noch jetzt offen sei. Daß dieses der dem Verfasser am meisten vorschwebende Gedanke ist, zeigt sich deutlich in der Weise, wie sich hieran das Folgende anschließt, und zwar gleich vom dritten Gliede dieses Verses selbst an. Darüber konnte es ihm zurücktreten bestimmter bemerklich zu machen, inwiefern aus diesem Citate auch die Nothwendigkeit des Glaubens für den Eintritt in die Ruhe hervorgehe. — Andere Ausleger schließen dieses zweite Glied nicht an das erste Glied des Verses, sondern entweder an V. 1 (Pisator), oder an V. 2 (Brochmann u. a.); an beide Stellen würde das καὶ ὅς ἐλογηκεν sich, an und für sich betrachtet, auf nicht unpassende Weise anschließen: „daß nicht einer von euch zurückgeblieben erscheine, gemäß dem göttlichen Ausspruche u. s. w.“ oder: „jenen half nichts das Wort der Verkündigung da sie sich nicht durch Glauben mit dem Verkündigten einigten, nach jenem Ausspruche u. s. w.“ Aber gleichwohl sind diese Auffassungen unstatthaft, weil wenn der Gedanke, der im ersten Gliede von V. 3 allein oder zugleich mit V. 2 liegt, daß uns der Eintritt in die göttliche Ruhe durch Glauben offen stehe, nur in einer förmlichen Parenthese stände, dann sich die Weise, wie die Argumentation im Folgenden von καὶ τοὶ an weiter fortschreitet, schwer würde begreifen lassen. Eben derselbe Grund spricht gegen diejenigen Ausleger, welche, wie unter Andern noch Böhm e, zwar καὶ ὅς ἐλογηκεν u. z. l. richtig mit dem unmittelbar Vorhergehenden verbinden, aber den Sinn so fassen, als solle hier nur angegeben werden, von welcher Ruhe die Rede sei, daß das eben diejenige sei, von der die Psalm-Stelle handle. Es hängt dieses indessen gewöhnlich mit einer wie ich glaube

unstatthaften oder wenigstens nicht ganz richtigen Auffassung des Folgenden zusammen, wo man die Worte: καίτοι τῶν ἔργων α. κ. κ. γενηθέντων in Verbindung mit B. 4. 5 so auffaßt, als beabsichtige der Verfasser nachzuweisen, daß die in der Psalm-Stelle genannte göttliche Ruhe diejenige sei, in welche Gott selbst am Sabbathe am Ende der sechs Schöpfungstage eingegangen sei und in welche er auch die Gläubigen wolle eingehen lassen. So Lyra, Cajetan, Bastablus, Calvin, Beza, Schlichting, S. Schmidt, Brochmann, Limborch, Wolf, Carpzow, Rypke, Cramer, Baumgarten, Zachariä, Heinrichs, Böhme, Kuinöl, Klee u. a. Die meisten dieser Ausleger geben dann dem καίτοι die Bedeutung: et quidem (wie schon die Vulgata), idque, und zwar, nämlich, und betrachten den Genitiv τῶν ἔργων . . γενηθέντων als grammatisch von dem wieder zu supplirenden κατάνανσιν abhängig: „ . . in meine Ruhe, nämlich die Ruhe von den seit der Schöpfung der Welt vollendeten Werken. So Schlichting, S. Schmidt, Wolf, Carpzow, Rypke, Baumgarten, Zachariä, Heinrichs, Klee. Allein dieses ist ganz unstatthaft. Denn einmal bedeutet καίτοι nicht: und zwar, idque, nämlich, sondern: und doch, et tamen, und kann daher auch für: obwohl, quamquam stehen ^{a)}. Und zweitens müßte γενη-

a) Darauf läßt es sich wohl in allen Stellen zurückführen, wo es vorkommt (s. Viger p. 529 sqq. u. Hermann. dazu p. 837. sq. Sturz. Lex. Xenoph. II, p. 623), und so auch an den von Rypke u. Carpzow für et quidem angeführten Stellen, z. B. Philo de Plantat. Noe §. 16. p. 223 D: ἤδη τινὰ τῶν παλαιῶν φασι . . πολυτελεστάτης πόμπης θεασάμενον παρασκευὴν ἀφθονον ἀπιδόντα πρὸς τινος τῶν συνηθῶν εἰπεῖν. „ἴδετε, ὦ ἑταῖροι, ὅσων χρείαν οὐκ ἔχω,“ καίτοιγε τῶν ἀναγκαίων οὐδὲν ἁπλῶς περιβε-

ῥέντων, wenn es als Epitheton zu τῶν ἔργων stände, nothwendig wie dieses den Artikel haben: τῶν ἔργων τῶν . . γενηθέντων. Ohne denselben läßt es sich nur als Prädikat fassen, so daß diese Worte einen eigenen Satz im absoluten Genitiv bilden. So fassen es denn auch einige der vorher genannten Ausleger, wie Limborch, Cramer, obwohl sonst in demselben Sinne: sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe, nämlich in die Ruhe, welche eintrat, oder in welche Gott eingegangen ist, nachdem die Werke seit Gründung der Welt vollendet waren. Andere wie Erasmus Annotatt., Calvin, Beza, Böhme halten dabei auch für καίτοι die Bedeutung: obwohl, tametsi, licet fest, in meine Ruhe — in die obwohl schon seit Erschaffung der Welt eingetretene Ruhe Gottes. Calvin: *tametsi operibus a creatione mundi perfectis. Ut definiat qualis sit nostra requies, revocat nos ad id, quod refert Moses, deum statim a creatione mundi quievisse ab operibus suis, et tandem concludit, hanc esse veram fidelium requiem, quae omnibus seculis durat, si deo sint conformes.* Darnach würde denn die weitere Argumentation so zu fassen sein: denn die göttliche Ruhe ist nach dem Zeugnisse der Schrift wirklich schon bei Erschaffung der Welt eingetreten (B. 4); und da Er nun hier im Psalme ohne weiteres von Seiner Ruhe spricht, als in welche die Israeliten in der Wüste nicht eingehen sollten, so kann Er nur jene seit der Erschaffung der Welt eingetretene

βλημένον. *Id. quod deus immutab. §. 2 p. 294. E: καὶ γὰρ εὐηθες, εἰς μὲν τὰ ἱερὰ μὴ ἐξεῖναι βαδίζειν, ὅς ἂν μὴ κ. τ. λ. καίτοι τὰ μὲν ἱερὰ λίθων καὶ ξύλων ἀπύχου τῆς ὕλης πεπονηται.* Im N. T. findet sich nur noch καίτοι Joh. 4, 2. Act. 14, 17 (Lachm.: καίτοι), 17, 27 (Lachm. καὶ γε), ganz in demselben Sinne

Ruhe meinen (B. 5) ^{a)}, für deren noch offen stehenden Eintritt Er denn hier im Psalme in dem Heute einen andern Termin festsetzt (B. 6. 7), da auch die in das Land Canaan eingeführten Israeliten ihrer noch nicht theilhaftig geworden sind (B. 8).“ In dieser Auffassung halte ich auch allerdings das für richtig, daß die Ruhe Gottes, welche den Gläubigen verheißten wird, als wesentlich dieselbe genommen wird mit derjenigen, welche Gott nach vollendeter Schöpfung ruhte; es läßt sich das schon daraus entnehmen, daß hier immer nur von Seiner Ruhe, von Gottes Ruhe ohne weiteres die Rede ist, ohne Andeutung, daß es eine zwiefache oder mehrfache gebe; eben so aus der Bezeichnung der dem Volke Gottes bevorstehenden Ruhe als *σαββατισμὸς* B. 9, mit offener Beziehung auf den Charakter derselben für Gott selbst nach vollendeter Schöpfung, und die dem entsprechende Schilderung derselben als einer *κατάπαυσις ἀπὸ τῶν ἔργων* B. 10. Aber diese wesentliche Identität der göttlichen Ruhe liegt hier der Darstellung des Verfassers nur zu Grunde und wird von ihm vorausgesetzt, ohne daß er darauf ausgeht nachzuweisen, daß die im Psalme genannte Ruhe Gottes eben die sei, welche Gott nach vollbrachter Schöpfung ruhete; vielmehr sucht er das bemerklich zu machen, daß die im Psalme genannte Ruhe auch nicht eine solche sei, zu der die Menschen schon durch eine Theilnahme an der göttlichen Ruhe seit der Erschaffung

-
- a) Etwas anders und weniger natürlich Beza: obwohl die Ruhe Gottes irgendwo von der Feier von der Welterschöpfung vorkomme, so gebe doch Gott, indem er in seinem Schwure von dem Lande Canaan rede, diesem den Namen der Ruhe (B. 5); aber in dem Spruche des David würden wir zu jener ersteren Ruhe eingeladen, was sowohl aus dem *σήμερον* folge, als auch daraus, daß solche angeredet seien, die der zweiten Art Ruhe schon theilhaftig waren.

der Welt gelangt seien. Denn das καὶ ἐν τούτῳ πα-
 λιν B. 5. scheint uns doch darauf zu führen, in dem In-
 halte dieses Verses einen solchen Gegensatz gegen B. 4 zu
 finden. Dabei erklärt sich auch am ehesten dieses letzte Glied
 des 3ten B. selbst mit seinem καὶτοι in Verhältniß zu dem
 Vorhergehenden, wo angedeutet ist, daß jene göttliche Sab-
 bathruhe schon vor so langer Zeit seit Erschaffung der Werke
 eingetreten sei, während Gott im Psalme so viel später von
 einer Ruhe rede, die noch nicht eingetreten sei. Grammatisch
 aber können wir das καὶτοι κ. τ. λ. entweder an das unmittel-
 bar Vorhergehende (κατάπαυσίν μου) anschließen, oder
 an καθὼς εἶπεν. Im ersteren Falle würde es sich so
 gestalten: Gott hat geschworen: sie sollen nicht eingehen
 in meine Ruhe — in die Ruhe Gottes, und doch waren die
 Werke schon seit Gründung der Welt vollendet, so daß die
 Menschen also in diese Ruhe nicht etwa schon mit Gott nach
 vollendeter Schöpfung eingetreten sind. Natürlicher aber
 scheint es sich mir bei der anderen Verbindung zu ma-
 chen: wir gehen durch Glauben in Seine Ruhe ein, wie Er
 spricht: und so habe ich geschworen: sie sollen in meine Ruhe
 nicht eingehen; (so spricht er zur Zeit des David), obwohl die
 Werke schon seit Gründung der Werke vollendet waren; was
 also zum Beweise dient, daß nicht etwa die Menschen schon
 damals, nach Erschaffung der Welt, in die hier von Gott ge-
 meinte Ruhe mit Ihm eingegangen sind. Wohl sehr wahr-
 scheinlich hat der Verfasser, wie schon Erasmus Paraph.,
 a Lapide, Storr, Abresch es ansehen, hier den Sab-
 bath vor Augen und die Ruhe, welche die Menschen an dem-
 selben genossen, wodurch sie auf gewisse Weise an der gött-
 lichen Ruhe nach vollbrachter Schöpfung theilnahmen, und
 er will zu verstehen geben, obwohl er es nicht ausdrücklich
 hervorhebt, daß die Ruhe, von der im Psalme die Rede ist,

in welche die Israeliten der Wüste wegen ihres Unglaubens nicht eingehen konnten und in welche nur die Gläubigen eingehen, den Menschen nicht etwa schon durch diese Einsetzung des Sabbathes zu Theil geworden ist. Die genannten Ausleger fehlen nur darin daß sie den Verfasser es wirklich als zwei verschiedene Ruhen Gottes betrachten lassen, diejenige, welche Gott nach vollendeter Schöpfung ruhte und diejenige welche er den Gläubigen bestimmt habe. So fassen aber das Verhältniß auch schon die Griechischen Exemplare, und noch manche andere der neueren Ausleger, als Estius, Grotius, Hammond, Calov, Wittich, Calmet, Bengel, Michaelis, Ch. F. Schmid, Balckenaer, Schulz, Paulus u. a., obwohl deren Auffassung im Einzelnen noch verschieden modificirt ist ^{a)}. — Der Ausdruck

-
- a) Die Griechischen Exegeten nehmen alle an, der Verfasser unterscheide drei verschiedene Ruhen: 1) die bei der Schöpfung der Welt; 2) die den Israeliten durch die Besitznahme des gelobten Landes gewährte; 3) die wahre des Himmelsreiches. Chrysostomus faßt nun die Argumentation des Verfassers so, als wolle er daraus, daß die erste Ruhe nicht hindere, daß von der zweiten die Rede sei, beweisen, daß auch diese zweite nicht die Verheißung der dritten als noch für uns bevorstehend hindern könne. Ihm folgt De-fumenius: obwohl schon seit Gründung der Welt die Werke vollendet waren, von denen Gott ruhte, also diese göttliche Sabbathruhe schon vor so langer Zeit stattgefunden hatte, konnte doch das Land der Verheißung eine Ruhe genannt werden, und so sei wiederum diese zweite Ruhe kein Hinderniß, von einer folgenden dritten zu reden, der des Himmelreichs; so polemisiere der Apostel gegen diejenigen, welche nach dem Eintritte der zweiten Ruhe in dem Besitze des gelobten Landes die Annahme einer anderen noch bevorstehenden für unstatthaft hielten. Eben so Schol. cod a Matth.: καὶ ἐν τούτῳ πάλιν] ὥστε οὐκ ἔ

τὰ ἔργα gradezu in Beziehung auf die Werke der Schöpfung ist aus der gleich im Folgenden (V. 4) citirten Stelle der Genessis herübergenommen; und dies ist auch dasselbe Wort, dessen die Gesetzesstellen über die Feier des Sabbathes sich bedienen, wenn sie die Enthaltung von jeglichem Werke gebieten (Exod. 20, 9. 10. 31, 14. 15. 35, 2), wodurch die Beziehung darauf noch näher gelegt ward. — Das No-

πρώτη οὐκ ἐκώλυσε τὴν δευτέραν, οὕτως οὐδὲ ἡ δευτέρα τὴν τρίτην κατάπαυσιν κωλύει, ἥγουν τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Desgleichen Theophylakt. Richtiger hat den Zweck und Gang der folgenden Argumentation Theodoret gefaßt: . . κατασκευάζει δὲ τὴν ταύτης (τῆς τρίτης καταπαύσεως) ἀπόδειξιν ἀπὸ τῆς προφητικῆς μαρτυρίας. εἰ γὰρ μὴ ἀληθῶς, φησὶν, ἔστιν ἑτέρα κατάπαυσις, τί δὴ ποτε τοῖς τὴν δευτέραν δεξαμένοις καὶ παρεγγυῆ μὴ σκληρύναι τὰς καρδίας καὶ ἀπειλεῖ τιμωρίαν, καὶ τῶν τῆς δευτέρας καταπαύσεως καταπεφρονηκότων ποιεῖται τὴν μνήμην; κατὰ τὰς δὲ ταύτας τίθησι, καὶ πρώτην μὲν τὴν τῆς ἐβδόμης ἡμέρας· καί τοι . . . ἔργων αὐτοῦ. δι, φησὶν, οὐ περὶ ἐκείνης ὁ μακάριος λέγει Δαυὶδ, παντίπου δῆλον· πρὸ πολλῶν γὰρ γενεῶν ἐκείνη γεγένηται τοῦ Δαυὶδ. — v. 5. ἀλλ' ὅμως καὶ ταῦτα σαφῶς ἐπιστάμενος ὁ προφήτης, οὐδὲν ἥτιον ἑτέραν κατάπαυσιν ἐπαγγέλλεται v. 6. 7. εἰτα διδάσκων ὡς οὐ περὶ τῆς Παλαιστίνης ταῦτα φησὶν ὁ προφήτης, ἐπισυλλογίζεται v. 8. u. f. w. Auch Theodoret setzt aber die Annahme einer dreifachen Ruhe ausdrücklich voraus, und das ist das Falsche, da der Verfasser den Eintritt in das gelobte Land gar nicht als die Theilhaftwerdung einer göttlichen Ruhe betrachtet, und so, wie schon früher gezeigt ist, die Worte εἰ εἰσελεύσονται des Psalmes nicht darauf bezieht, und eben so die den Gläubigen bestimmte Ruhe Gottes nicht als eine andere betrachtet, als die, worin Gott nach vollendeter Schöpfung eingegangen ist, sondern nur als verschieden von dem, wodurch die Menschen schon damals an der Ruhe Gottes theilgenommen haben.

men καταβολὴ kommt im N. T. mit Ausnahme von Hebr. 11, 11 nur in dieser Verbindung mit κόσμον vor, ἀπὸ κατ. κόσμον Hebr. 9, 26. Matth. 13, 35. 25, 34. Luc. 11, 50. Apoc. 13, 8. 17, 8, und πρὸ καταβολῆς κ. Johann. 17, 24. Ephes. 1, 4. 1 Petr. 1, 20. Es schließt sich an den jedoch auch nur der späteren Gracität angehörenden Gebrauch des Verbi καταβάλλεσθαι von der Niederlegung des Grundes eines Gebäudes (s. Kap. 6, 1) an; darnach bezeichnet das Nomen die Grundlegung eines Gebäudes, und überhaupt den ersten Grund und Anfang zu einer Sache; z. B. 2 Macc. 2, 29: . . τῆς καινῆς οἰκίας ἀρχιτέκτονι τῆς ὅλης καταβολῆς φροντιστέον. Diod. Sic. XII, 32: καὶ τὰς μὲν ἐκ καταβολῆς τριήρεις ἐνανηγοῦντο, τὰς δὲ πεπονηκίας ἐθεράπευον. Polyb. I, 36: τὰ μὲν ἐσκεύαζον σκάφη, τὰ δ' ἐκ καταβολῆς ἐνανηγόν. Id. XIII, 4: καταβολὴν ἐποιεῖτο καὶ θεμέλιον ὑπεβάλλετο πολυχρονίου καὶ βαρείας τυραννίδος. Plutarch. de aqu. et ign. comp. c. 2. p. 956: ἐξ ἀρχῆς καὶ ἅμα τῇ πρώτῃ καταβολῇ τῶν ἀνθρώπων. Joseph. B. J. II, 17, 2: τοῦτο δὲ ἦν τοῦ πρὸς Ῥωμαίους πολέμου καταβολή. Pindar. Nem. II, 5: καταβολὴ ἱερῶν ἀγώνων. (Schol. τουτέστι τὴν ἀρχήν). So bezeichnet auch die Formel καταβολὴ κόσμον die Gründung oder den Anfang der Welt, nur hier nicht grade den Zeitpunkt, wo sie zuerst anfing gebildet zu werden, sondern denjenigen, wo die Bildung derselben vollendet war, wie auch wir bei der Gründung der Welt nicht grade an den Anfangspunkt der Grundlegung derselben denken, sondern an die Schöpfung und Bildung derselben, wo sie in ihrem ganzen Umfange ihr Dasein begonnen hat.

Luther hat hier übersetzt, als bildete καίτοι κ. τ. λ. dem Sinne nach den Bordersatz zu B. 4 als Nachsatz: „und zwar da die Werke von Anbeginn der Welt waren gemacht, sprach

Er an einem Orte von dem siebenten Tage u. s. w.“ Abgesehen von der unstatthafter Auffassung des *καίτοι*, ist dabei auf die Conjunction *γάρ* keine Rücksicht genommen. Auf dieselbe Weise verbindet aber auch *Lat. D E u. Lucif. Cal. l. l.*: et cum opera ab origine mundi facta sunt, dixit tamen (cod. D: jam) alicubi de die septima cet. — Rindf., indem er sich darauf beruft, daß in der Latein. Uebers. cod. 109 das *γάρ* nicht ausgedrückt werde, will es tilgen, und dann *καίτοι* mit *ἐλθῆκε* B. 4 verbinden, in dem Sinne: Gott schwört: sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe, obwohl er doch nach vollendeter Schöpfung über den siebenten Tag so spricht u. s. w.⁷; was als Beweis soll angeführt werden, daß doch für das wahre Volk Gottes eine Ruhe bestimmt sein müsse, da jener Spruch seine Beziehung zugleich mit auf die Menschen habe. Abgesehen von anderen nahe liegenden Gründen, würde bei dieser Verbindung, schwerlich ἀπὸ καταβολῆς κ. gesagt sein. — De fumen. u. Theophylakt scheinen gleichfalls mit *καίτοι* eine neue Periode zu beginnen, so nämlich daß sie *καίτοι* τ. ε. . . γενηθέντων als Bordersatz nehmen, B. 4 als Zwischensatz, und B. 5 als Nachsatz; und so auf ausdrückliche Weise Schwarz; de soloecism. discip. Jesu p. 120; was aber grammatisch auch ganz unstatthafter ist. Eher könnte es sich zu empfehlen scheinen, wenn Schöttgen und Peirce das *καίτοι* κ. τ. λ. zu dem ersten Gliede des Verses ziehen: „wir, die da Glauben beweisen, gehen in die Ruhe ein, obwohl die Werke schon seit Gründung der Welt vollendet waren.“ Allein das zweite Glied καὶ ὥς — κατέπαυσιν μου würde als rein parenthetischer Satz sich viel weniger begreifen lassen, als wenn das Verhältniß auf eine der beiden oben (S. 520) angegebenen Weisen gefaßt wird. Ungehörig ist auch, wenn Heinrich die ganze Stelle von *καίτοι* bis zu Ende des 5ten B. in Parenthese einschließt; und noch unstatthafter, wenn Zeger *καίτοι* mit ἐσμεν εὐηγγελισμένοι B. 2 verbinden will.

B. 4. Dieser Vers mit seinem *γάρ* bezieht sich auf das unmittelbar vorhergehende Glied, und weist aus dem Zeug-

nisse der Schrift nach, wie allerdings zwar seit der Gründung der Welt die Werke für Gott vollendet und die Ruhe Gottes eingetreten sei, um dann B. 5 bemerklich zu machen, daß die Menschen in die Ruhe Gottes noch nicht damals zugleich mit Gott können eingegangen sein, da zufolge jener Psalm-Stelle auch noch die Israeliten der Wüste in dieselbe nicht eingegangen waren. — Für εἶρηκεν in der Citationsformel dürfen wir zumal nach der von unserem Verfasser überhaupt befolgten Weise (s. Thl. I S. 83) wohl gewiß kein anderes Subjekt annehmen, als für καθὼς εἶρηκεν B. 3, nämlich Gott, nicht wie Böhme, Künöhl, Klee u. a. ἡ γραφή, obwohl in dem Citate von Gott in der dritten Person die Rede ist; das εἶρηκεν gehört auch mit zu dem folgenden Citate B. 5, worin eigene Worte Gottes angeführt werden. Ueber die Citirung mit nov s. oben S. 239 sq. Eben so auch *Xenoph. Sympos.* 4, 7: εἶπε γὰρ nov Οὔνηρος. *Id. Memorab.* II, 1, 20: λέγει δέ nov καὶ Ἡσιόδος. — Bei τῆς ἑβδόμης ergänzt sich leicht ἡμέρας. Dieses Nomen wird auch bei Griechen oft ausgelassen hinter Zahlwörtern und anderen, die ein Zeitverhältniß bezeichnen, indem diese mit dem Artikel ἡ gesetzt werden, s. *Lamb. Bos ellips.* p. 105 sqq. *Bernhardy* S. 187. *Matthiä* S. 571. Eben so im N. T., s. *Winer* S. 66, 3, b. Daß ἡ ἑβδόμη grade den letzten Tag eines siebentägigen Zeitraums bezeichnet, den siebenten Tag der Woche, konnte sich im Hellenistischen leicht deshalb bilden, weil bei den Juden der siebente Tag grade in diesem Verhältnisse von solcher Wichtigkeit war und daher so oft zur Sprache kam. So findet es sich vom Sabbath beim *Philo* sogar als Titel einer eigenen Schrift über diesen Tag: περὶ τῆς ἑβδόμης, und auch sonst öfters, z. B. ἡ ἰέρα ἑβδόμη de vit. *Mos.* III. S. 27 p. 684. C. S. 36 p. 692. E; τὴν ἑβδόμην, ἣν Ἑβραῖοι σάββατα καλοῦσι

de Abrah. §. 5 p. 353 E; auch selbst im Plural *de vit. Mos.* III. §. 27 p. 685 C: *ταῖς ἐβδόμας*. — Dies Citat selbst, Genes. 2, 2, ist nach LXX ohne wesentliche Abweichung angeführt, wiewohl mit derjenigen Freiheit, welche wir in unserm Briefe bei kürzeren Citaten grade in einem höheren Grade antreffen als bei längeren. Das Subjekt *ὁ Θεός*, welches in der Genesis im ersten Hemistich des Verses genannt ist und in diesem zweiten daher nicht wiederholt zu werden brauchte, kann der Verfasser mit Bewußtsein eingeschaltet haben. Außerdem hat er am Ende die Worte *ὃν ἐποίησε* ausgelassen (vielleicht auch dieses nicht unabsichtlich, um den Ausdruck etwas allgemeiner zu halten), und vor *τῇ ἡμέρᾳ* die Präposition *ἐν* eingeschaltet, welche die LXX in gleicher Verbindung im vorhergehenden Gliede gesetzt haben (*συντετέλεσεν ὁ θ. ἐν τῇ ἡμ. τῇ ἑκτῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ*), und mit welcher auch unsere Worte selbst Philo *De poster. Cain.* §. 18 anführt (obwohl ohne dieselbe *Leg. allegor. l. I.* §. 6 p. 43 A.). Der intransitive Gebrauch des Verbi *καταπαύω*, der sich LXX öfters findet, und auch von dem Verfasser des Briefes in Beziehung auf diese Schriftstelle unten B. 10 nachgeahmt wird, ist rein Hellenistisch, und wird bei klassischen Schriftstellern nicht leicht angetroffen; dasselbe gilt von der Konstruktion mit *ἀπὸ*, wofür sich bei Griechen die mit dem bloßen Genitiv findet, s. Passow u. d. W. — Was aber den Inhalt des Citates betrifft, daß Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken geruht habe, so ist dieses vom Verfasser des Briefes sicher nicht so gefaßt, daß er es auf den einzelnen Tag nach vollbrachter Schöpfung beschränkte, sondern vielmehr so, daß er es auf eine Ruhe bezog, die mit Vollendung der Schöpfung begann und seitdem, da die Werke, von denen er ruhetete, vollendet waren, ohne Unterbrechung fort dauerte, und an welcher die Menschen auch dereinst noch auf eine viel vollständi-

gere und wesentlichere Weise theilnehmen sollen, als sie daran schon früher durch die symbolische Feier des Sabbathes theilgenommen hatten. Der Verfasser kann daher bei dieser Ruhe Gottes nach der Schöpfung nicht an eine gänzliche Enthaltung von jeglicher Wirksamkeit gedacht haben; so daß unser Brief keine Schwierigkeit in der Vergleichung von Stellen wie Jes. 40, 28. Joh. 5, 17 darbietet. Auch Philo kann sich in ein Feiern Gottes von jeglicher Thätigkeit nicht finden, und versteht dasselbe von dem Aufhören mit der Erschaffung sterblicher Wesen, indem er der ἐβδόμῃ, die er aber nicht zeitlich versteht, erhabenerer Bildungen beilegt, *Leg. Alleg. l. I. §. 3 p. 41. D* (παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός κ. τ. λ.). *§. 6 p. 43. A.*

Semler Beitr. S. 113 findet in dieser Stelle einen Beweis für einen Griechischen Verfasser, da der Hebräische Text in der Psalm-Stelle ein ganz anderes Wort (מְנוּחָה) hat, als das Citat aus der Genesis, wo das Verbum שָׁבַת gebraucht ist. Dieser Schluß ist deshalb nicht ganz sicher, weil, wenn von einem nicht-Griechischen Original des Briefes die Rede ist, nur ein Aramäisches gemeint sein kann. In den Aramäischen Uebertragungen der Genesis aber ist für שָׁבַת dasselbe Verbum gesetzt, wovon das im Psalme auch im Hebräischen gesetzte Nomen abgeleitet ist: נָח, nämlich in den Paraphrasen des Onkelos u. Pseudo-Jonathan נָח, und in der Peschito אַחְתַּנְיָה, (was dieselbe auch an unserer Stelle hat), so daß also, wenn schon zu der Zeit eine Aramäische Uebersetzung der Genesis vorhanden und gebräuchlich gewesen wäre, diese auch einem Aramäisch-schreibenden Lehrer zu dieser Zusammenstellung der göttlichen Sabbathruhe nach der Schöpfung mit derjenigen Ruhe Gottes, von der die Genesis redet, auf gleiche Weise hätte Veranlassung geben können, wie die Griechische Uebersetzung. Doch ist es mir freilich sehr zweifelhaft, ob zu der Zeit schon eine unserer Aramäi-

schen Bearbeitungen des Pentateuchs in Gebrauch, ja auch selbst vorhanden gewesen ist. Und so viel bleibt auf jeden Fall richtig, daß auch diese Zusammenstellung auf einen Verfasser führt, dem die Stellen der alttestamentlichen Schrift zunächst nicht nach dem Hebräischen Original-Texte vor Augen lagen; worauf freilich auch alle anderen in Betracht kommenden Erscheinungen im Briefe führen. Die LXX haben für תָּבַשׁ in den meisten Stellen καταπαύειν (oder παύειν, ἀναπαύειν, διαπαύειν), und so steht auch 2 Macc. 15, 1 τῇ τῆς καταπαύσεως ἡμέρῃ vom Sabbathe.

B. 5. καὶ ἐν τούτῳ πάλιν] Ueber πάλιν s. S. 108. Es bildet hier einen Gegensatz gegen das vorhergehende Citat, aus welchem in Vergleichung mit dem folgenden argumentirt wird: wiederum, auf der andern Seite. — ἐν τούτῳ ist freilich so viel als wenn τόπῳ hinzugefügt wäre (nicht χρόνῳ, wozu Abresch geneigt ist), aber ohne daß dasselbe grammatisch als ausgelassen zu betrachten ist; es ist vielmehr, wie jetzt wohl ziemlich allgemein anerkannt sein wird, Neutrum und steht substantivisch, wie eben so Kap. 5, 6: καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει. Ganz entsprechend *Xenoph. Memor. II, 1, 20*: μαρτυρεῖ δὲ καὶ Ἐπίχαρμος ἐν τῷ-δε. An unserer Stelle aber will das ἐν τούτῳ nicht etwa sagen: in dem folgenden Ausspruche, sondern: in dem eben vorher noch angeführten, von welchem hier überhaupt die Rede ist. — εἰ εἰσελεύσονται ε. τ. κ. μ.] Primasius will hier das εἰ nicht in dem negativen Sinne fassen, wie in den früheren Stellen (3, 11. 4, 3), sondern pro affirmatione . . quasi diceret: si introibunt in requiem meam, subintelligitur: bene habebunt, (wobei er sich fälschlicher Weise auf den Chrysostomus beruft). Auch Böhme (J. B. 6) äußert, daß der Verfasser hier die vorhergehenden Worte des Citats ὡς ὠμοσα κ. τ. λ. wohl vielleicht absichtlich ausgelassen habe, um diese Worte: εἰ . . εἰσελ. im

positiven Sinne fassen zu können, als Anzeige, daß welche eingehen sollten (B. 6). Von der Ansicht, daß ein solcher Sinn hier gefodert werde, ist auch ohne Zweifel ausgegangen, daß cod. D* καὶ für εἰ liest (und so Lat. D E: et intrabunt; aber *Lucif. Cal. l. l.*: si intrabunt), und daß εἰ im cod. n Matth. so wie in der ersten Ausgabe des Erasmus ausgelassen ist. Allein da dieses hier offenbar Zurückbeziehung ist auf die früher behandelte Stelle, so kann der Verfasser die Worte hier nicht in einem wesentlich verschiedenen Sinne gemeint, noch sie mit einer solchen Textabweichung angeführt haben, wodurch der Sinn so wesentlich alterirt ward; wenn gleich nicht zu leugnen ist, daß, wenn die Worte in diesem Sinne genommen werden könnten, sich die weitere Argumentation ganz passend anknüpfen würde. Doch läßt sich dasselbe auch bei der allein zulässigen Auffassung jener Worte nachweisen. Aus diesem Schwure nämlich, den Gott in Beziehung auf die Väter in der Wüste abgelegt hat, daß sie in Seine Ruhe nicht eingehen sollten, wird gefolgert, daß Gott muß vorgehabt haben, seinem Volke eine Ruhe zu gewähren, welche auch damals, zur Zeit des Mose, also so lange Zeit nach vollendeter Schöpfung noch nicht eingetreten war, die also etwas Anderes sein muß, als dasjenige, was den Menschen durch die Theilnahme an der göttlichen Sabbathruhe nach der Schöpfung durch die Feier des siebenten Tages zu Theil geworden war; und da nun auch die Israeliten der Wüste wegen ihres Unglaubens in diese Ruhe nicht haben eingehen können, so wird daraus weiter gefolgert, daß die göttliche Verheißung über dieselbe noch ihrer Erfüllung harre, wofür der Verfasser noch eine ausdrückliche Bestätigung findet in der Weise, wie der noch so viel später fallende Psalm dieser Ruhe Erwähnung thut, wie er das gleich in den folgenden Versen bestimmter ausspricht. Galov: Et in dicto

paulo ante loco iterum loquitur spiritus sanctus de requie sua: non ingredientur in requiem meam, significans scil. hac comminatione, quandam adhuc quietem restare sperandam iis, qui non sunt increduli nec comminationi prae-dictae obnoxii.

1. Ueber die falsche Auffassung der hier genannten Ruhe, wornach sie auf den Eintritt in das Land Canaan bezogen wird, s. oben S. 521 und ib. Anm. a. Darnach z. B. De-fumenius: καὶ ἐν τούτῳ πάλιν κ. τ. λ. ἰδοὺ οὖν φησι δύο καταπαύσεις, μία μὲν ἐνθα κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἀπὸ τῶν ἔργων, ἑτέρα δὲ ἡ ἀπὸ τοῦ Δαυὶδ εἰρημένη· εἰ εἰσελεύ-σονται ε. τ. κ. μου.

2. Von mehreren Auslegern, wie Justinian, Carpzow, wird diese Stelle zum Beweise benutzt, daß die Feier des siebenten Tages schon älter sei als das Mosaische Gesetz. Der Satz selbst ist höchst wahrscheinlich richtig; aber ein eigentlicher Beweis dafür würde sich aus der Argumentation unseres Briefes nur dann entnehmen lassen, wenn hier bestimmter als der Fall ist ausgesprochen wäre, daß die Menschen auch schon an der Ruhe Gottes nach vollendeter Schöpfung durch diese Feier des siebenten Tages mit theilgenommen hätten.

B. 6. Ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται κ. τ. λ. Wie das Verbum ἀπολείπεται zu nehmen sei, erklärt sich am besten aus unserm Briefe selbst, wo es noch zweimal vor-kommt. Zuerst B. 9: ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ, was offenbar sagen will: es bleibt dem Volke Gottes noch eine Sabbathruhe, ist demselben noch nicht fort-genommen, vorweggenommen, weder durch sich selbst noch durch Andere, so daß der Eintritt in dieselbe nicht mehr offen-stände. Dann Kap. 10, 26: οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπο-λείπεται θυσία, es bleibt kein Opfer für die Sünde, indem, da das von Christo dargebrachte Opfer verschmäh't und ver-scherzt ist und die Levitischen keine Gültigkeit mehr haben,

auf ein neues, das zur Sühnung der Sünden ausreichte, nicht zu hoffen ist. Darnach erklärt es sich denn auch hier, wo nur, was wesentlich keinen Unterschied macht, das Subjekt in dem Infin. m. d. Aktus. steckt (s. Winer S. 45, 1): es bleibt, daß welche in die göttliche Ruhe leingehen, dieselbe ist nicht etwa schon durch vollständige Erfüllung der darauf bezüglichen Weissagung geschlossen, so daß für sie kein Eingang mehr stattfände. Es ist daher ἀπολείπσθαι hier auf ganz ähnliche Weise gebraucht, wie καταλείπσθαι B. 1^a), ohne daß wir deshalb mit Peirce u. a. ἐπαγγελία hinter ἀπολείπεται suppliren dürfen. Ungenau ist, wenn Grotius, Wittich, Cramer, Baumgarten, Valkenaer, Schleusner, Schulz u. a. es erklären: restat, futurum est; und eben so, wenn Estius, Limborch, Carpzow es fassen: sequitur, es ergibt sich, es folgt; beides kann das Wort nicht heißen. Richtiger He-

a) Auch im Classischen wird ἀπολείπειν u. d. Passivum in demselben Sinne gebraucht, wie oben S. 491 für καταλείπειν u. καταλείπσθαι nachgewiesen ist: übrig lassen, zurücklassen für Andere, oder daß es überhaupt noch vorhanden ist, — übrig bleiben, übrig sein; z. B. Od. ι, 292: ἦσθι δ', ὥστε λέων ὄρεσίτροφος, οὐδ' ἀπέλειπεν Ἐγκάτα τε σάρκας τε καὶ ὀστέα μυελόντα. Aelian. V. H. VIII, 16: δ . . Σόλων . . ἐτελεύτησεν, ἐπὶ σοφίᾳ καὶ ἀνδρείᾳ μεγάλην ἀπολιπὼν δόξαν. Appian. (nach Stephan): ἀπολείπειν ἐν διαθήκαις. Suidas: μεγίστην παρὰ τοῖς βαρβάροις δικαιοσύνης ἀπέλιπε δόξαν. (Vergl. Sap. 14, 6. 2 Tim. 4, 13. 20). Polyb. p. 696: ὑποδείξας, ὅτι τοῖς ἡττημένοις ὁμῶς ἐλπίς ἀπολείπεται σωτηρίας. Doch kommt das Verbum häufiger in etwas anderen Bedeutungen vor, namentlich für: verlassen, und: zurücklassen, hinter sich; und so das Passivum für: zurückbleiben hinter einem, nachstehen u. s. w.

syhius: ἀπολείπεται· ἀπομένει. Gewiß falsch ist aber wenn manche Ausleger glauben, diesen Satz mit seinem ἐπεὶ οὖν auf B. 1 (καταλειπομένης ἐπαγγ. κ. τ. λ.), oder auf B. 2 (καὶ γὰρ ἔσμεν εὐηγγελισμένοι) zurückbeziehen zu müssen. Er bezieht sich vielmehr zunächst auf das unmittelbar Vorhergehende: εἰ εἰσελεύσονται κ. τ. λ., indem der Verfasser daraus die Folgerung zieht, daß die göttliche Weissagung weder gleich nach Vollendung der Schöpfung noch auch zur Zeit des Mose ihre Erfüllung gefunden habe, und der Eingang in die dem Volke Gottes bestimmte Ruhe noch nicht geschlossen sei. Daher kann ἀπολείπεται, τινὰς κ. τ. λ. hier von dem Verfasser auch noch nicht bestimmt so gemeint sein, daß der Eingang auch noch damals als erschrieb offen stände, sondern nur, daß er nicht durch die Israeliten der Wüste für Andere, die später lebten, weggenommen sei; sonst würde zu diesem Satze das Folgende gar nicht passend sein, weder das zweite Glied des Vordersatzes, noch auch der Nachsatz. In jenem zweiten Gliede dieses Verses aber werden dann durch οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες die Israeliten der Wüste bezeichnet, als solche an welche die göttliche Verheißung über die Ruhe in früherer Zeit erging. Denn das liegt in πρότερον; und zwar steht damit im Gegensatz nicht bloß die Christliche Zeit, wo der Verfasser den Hebräern schrieb, sondern schon die Davidische Zeit, wo die Verkündigung erneuert und für dieselbe in dem σήμερον von neuem ein Termin festgesetzt wird; denn dem πρότερον entspricht offenbar B. 7: πάλιν κ. τ. λ. — Was aber das Verhältniß der beiden Glieder des 6ten B. zu einander betrifft, so erscheinen beide hier als ganz parallel und koordinirt, und auch der Inhalt des zweiten wird wie der des ersten aus dem εἰ εἰσελεύσονται κ. τ. λ. B. 5 hergeleitet. In streng logischer Beziehung aber würde eigentlich das zweite seinem

Inhalte nach passender vor dem ersten stehen; denn das ist das Erste, was aus jenem Schwure Gottes folgt, daß diejenigen, denen Er vormals die Verheißung in Seine Ruhe einzugehen gegeben hatte, doch in dieselbe nicht gelangt sind, nämlich wegen ihres Ungehorsams; und das Zweite, daß die Verheißung noch offen sei für Andere. Dieses Letzte aber hat der Verfasser hier vorangestellt, theils weil dieses ihm hier am meisten am Herzen liegt, theils weil an das Erstere sich passender unmittelbar der Nachsatz anschließt.

1. Man könnte hier geneigt sein, das erste Hemistich des Verses überhaupt anders zu fassen, gar nicht als Folgerung aus dem *εἰ εἰσελεύσονται* κ. τ. λ. B. 5, sondern als einen allgemeineren Satz, dessen Anerkennung vorausgesetzt wird bei der Thatsache, daß Gott eine Verheißung über den Eintritt in Seine Ruhe gegeben habe: da nun jedenfalls bleibt, daß welche in dieselbe eingehen (weil Gottes Verheißung nicht unerfüllt bleiben kann) und da (nun dem eben wieder genannten Schwure Gottes gemäß) die Israeliten der Wüste in dieselbe nicht eingegangen sind, so u. s. w. Es würde sich so der Gedanke des ersten Gliedes selbst sowohl als auch das Verhältniß beider Glieder zu einander, wie mich dünkt, klarer gestalten. Gleichwohl wage ich nicht, die Worte *ἀπολείπεται, τινὰς* κ. τ. λ. an sich und in Vergleich mit B. 1 u. B. 9 in diesem Sinne zu deuten.
2. Daß die Worte *οὐκ εἰσῆλθον* hier von der Nicht-Gelangung zu der wahren bleibenden Ruhe gemeint sind, derjenigen, zu der der Zutritt auch uns noch offen steht, ist ganz klar, woraus sich von selbst ergibt, daß der Verfasser in derselben Beziehung auch *εἰ εἰσελεύσονται* κ. τ. λ. B. 5 gefaßt haben will. Die Beziehung auf die Ausschließung der Israeliten aus dem Lande Canaan erscheint hier als ganz unstatthaft, und die Ausleger, welche sich davon nicht trennen können, gerathen darüber hier nothwendig in ganz unklare, verworrene und gezwungene Erklärungen.

B. 7. *πάλιν τινὰ ὁρίζει ἡμέραν*] Balder-
nær will diese ersten Worte des Nachsatzes als Frage fas-
sen (*τίνα*), und die folgenden Worte *σήμερον* κ. τ. λ. als
Beantwortung derselben: quemnam limitat, determinat
diem? hodie dicens per ministerium Davidis cet. Doch
ist das unnatürlich; zum wenigsten dürfte dann nicht wohl
πάλιν voranstehen, sondern hinter *τίνα* ^{a)}. So wie es hier
lautet, kann darüber keine Frage sein, daß wir es als affir-
mativen Satz zu fassen und also *τινὰ* auszusprechen haben,
wie sich auch in allen Ausgaben findet. Mehr streitig aber ist
unter den Auslegern, wie das erste *σήμερον* zu verbinden,
und wie *καθὼς* mit dem darauf folgenden Verbo zu nehmen
ist. Manche ziehen *σήμερον* zum Folgenden und verbin-
den es eng mit dem Participio *λέγων*; meistens dieselben neh-
men dann nachher *καθὼς εἴρηται*, wie der recipirte Text
lautet, als Citationsformel für die folgenden Worte, wo also
so zu interpungiren sein würde: *πάλιν . . ἡμέραν, σήμερον*
ἐν Α. λέγων μετὰ τοσοῦτον χρόνον, καθὼς εἴρηται σήμερον
κ. τ. λ. „Es bestimmt wiederum einen Tag, indem er Heute
beim David nennt, wie es heißt, denn so heißt es ja: Heute
u. s. w.“ Allein abgesehen davon, daß man bei dieser Fas-
sung wohl *τὸ σήμερον . . λέγων* erwarten dürfte, würde
das *καθὼς εἴρηται* als sich an den Participial-Satz an-
schließende Citationsformel immer etwas Schleppendes und

a) Auch Hr. Dr. Paulus nimmt es als Frage, läßt dieselbe
aber bis *χρόνον* gehen, was noch weniger begreiflich ist:
„welchen Tag bestimmt Er denn abermals, indem Er
„Heute“ sagt durch David nach so langer Zeit? insofern (doch
so bestimmt) gesagt ist: Heute, wenn u. s. w.“ Mir ist
hier nicht klar geworden, was Hr. Dr. Paulus als die
Antwort auf jene Frage ansieht; wie es scheint, läßt er
eine solche gar nicht ertheilen.

Unnatürliches haben; und auch bei dieser Lesart würde ohne Zweifel natürlicher sein, diese Worte mit anderen Auslegern (Erasmus Paraph., Calvin, Beza, Grotius, S. Cappellus, S. Schmidt, Peirce, Carpzow, Storr u. a.) parenthetisch zu fassen und als Zurückweisung auf die frühere Anführung dieser Psalm-Stelle von Seiten unseres Verfassers anzusehen. Noch deutlicher tritt dieses hervor bei der aufgenommenen Lesart *προείρηται*. Diese findet sich A C D* E u. in mehreren Minuskeln; eben so bei Cyrill. Al. in Joann. p. 425, Chrysost. (in den Ausgaben und ohne Zweifel als ursprünglich, obwohl nach Matthäi nicht in allen Handschriften), Theodoret., ferner in beiden Syr. Uebers., der Kopt. Armen., Vulgata, auch bei Lucif. Cal. l. l. u. Lat. D E. Eine dritte Lesart *προείρηκε* (B mit 2 minusc.) spricht indirekt auch mit für *προείρηται*, und ist offenbar daraus hervorgegangen, als seinsollende Verdeutlichung, von der falschen Voraussetzung aus, daß es als Citationsformel gemeint sei, wie derselben Ansicht auch vielleicht das recipirte *είρηται* seinen Ursprung verdankt. Die ältesten und gewichtigsten Zeugen sind ohne Widerrede für *προείρηται*, welches schon von Grotius, Bengel, Gramer, Griesbach gebilligt, und von Bister und Lachmann mit vollem Rechte in den Text genommen ist, obwohl Matthäi es entschieden verwirft und meint, erst Chrysostomus habe es eingeführt. Bei dieser Lesart nun aber *καὶ προείρηται* kann keine Frage sein, daß es auf die angegebene Weise, zu fassen ist, parenthetisch und als Zurückweisung auf Kap. 3, 7 sqq. 15, wo diese Psalm-Stelle schon angeführt war; wo wir denn als Citationsformel für das Citat hier die Worte *ἐν Α. λέγων μ. τ. χρόνον* anzusehen haben. Auch da ist für das erste *σήμερον* allerdings noch eine zwiefache Verbindungsweise möglich. Man

Könnte es auch dann zum Folgenden ziehen, so daß der Verfasser schon hier die Citirung der Psalm-Stelle begönne, und er nur nachher wegen der eigenen dazwischen geschalteten Worte diesen Anfang des Citats noch wiederholt hätte; so wie es scheint Schlichting. Indessen scheint doch natürlicher zu sein, $\sigma\eta\mu\epsilon\rho\nu$ mehr zum Vorhergehenden zu ziehen, als Apposition und Erklärung zu $\tau\epsilon\iota\alpha\ \eta\mu\epsilon\rho\alpha\nu$, wofür denn die im Folgenden wiederholte Hinweisung auf die Psalm-Stelle den Beleg abgibt. So Calvin, Beza, Grotius, J. Cappellus, Carpzow, Schulz, Klee. Also: „er bestimmt wiederum (für den bis dahin noch nicht erfolgten Eintritt in die göttliche Ruhe) einen Tag, nämlich (als solchen) ein Heute (wovon der Verfasser Kap. 3, 13 schon bemerkt gemacht hatte, daß dasselbe auch bis jetzt noch fortdaure so lange Gott seine ermahnende Stimme den Menschen zu hören gebe), indem er, wie schon gesagt, beim David so lange Zeit nachher (nachdem er zuerst seinem Volke die Verheißung der Ruhe gegeben hat, oder auch nachdem die Israeliten der Wüste, gemäß dem göttlichen Schwure, von dem Eingange in die Ruhe Gottes ausgeschlossen sind) spricht: heute u. s. w.“ — $\epsilon\nu\ A.\lambda\epsilon\gamma\omega\nu$ ist nicht mit den meisten Auslegern zu fassen = $\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ A.\lambda.$, durch den David (so schon Primasius: *mutans praepositionem more solito*; Luther, Schlichting, Grotius, J. Cappellus, Calov, Peirce, Ruinöl u. a.); auch wohl nicht, wie Bengel, Carpzow: in David, als ihm einwohnend, nach der Analogie von $\epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\rho\omicron\phi\eta\tau\alpha\iota$, $\epsilon\nu\ \nu\iota\theta$ Kap. 1, 1, obwohl dieses für den Verfasser unseres Briefes viel eher statthast wäre, als die erste Auffassung; sondern, wie schon Beza mit vorschlägt, und Dindorf, Schulz, Böhmie es erklären, als Bezeichnung der Schrift, woraus das Citat genommen ist, im David,

beim David. Es ist analog mit Rom. 11, 2: *ἐν Ἑλλάτι λέγει ἡ γραφή*; und noch mehr mit Ib. 9, 25: *ὡς καὶ ἐν Νουῆ λέγει*. Wie in der letzteren Paulinischen Stelle, so kann auch in der unsrigen das Subjekt nur Gott sein ^{a)}. In der vom Paulus citirten Stelle ist auch wirklich Gott der Redende; in den hier angeführten Worten ist eigentlich im Psalme selbst von Gott in der dritten Person die Rede. Doch ist schon oben (S. 428. 440) bemerkt, daß der Verfasser des Briefes das Pronomen *αὐτοῦ* auf Christum, den Sohn Gottes, bezogen hat; um so eher konnte er auch gleich diese Worte, wie die folgenden Worte der Stelle, wo Gott wirklich redend eingeführt wird, unmittelbar als Ausspruch Gottes (wie oben Kap. 3, 7 des heiligen Geistes) bezeichnen; obwohl auch ohne das die unmittelbare Zurückführung irgend eines Ausspruches der heiligen Schrift auf Gott in unserm Briefe nicht befremden würde. Daß übrigens der 95te Psalm, obwohl im Hebräischen Texte ohne Angabe des Verfassers, in der Ueberschrift der LXX als Davidisch bezeichnet wird, ist schon oben S. 422 bemerkt. Da nun der Verfasser des Briefes in der Benutzung der alttestamentlichen Schrift sich überhaupt nur an die Griechische Uebersetzung hält, so ist natürlich, daß auch er als den menschlichen Verfasser dieses Liedes ohne weiteres den David betrachtet; doch würde sich diese Voraussetzung in Ansehung eines nicht ausdrücklich einem anderen Dichter beigelegten Psalmes auch ohne jene Autorität erklären, wie Act. 4, 25 die Bezeichnung des zweiten Psalmes als eines Davidischen. Daß er aber wirklich den Psalm als Davidisch ansieht, geht nicht aus dem *ἐν Δ. λέγων* allein

a) Nur Clericus besieht *ἡ γραφή* bei *ὁπότε* zu suppliren, ohne auf das Maskulinum des Particips *λέγων* Rücksicht zu nehmen.

hervor; denn das ließe sich wohl als ganz allgemeine Bezeichnung des Psalm-Buches erklären; wohl aber wenn wir damit zugleich das *μετὰ τοσοῦτον χρόνον* erwägen; denn dieses zeigt, daß er für die Abfassung des Liedes an ein bestimmtes Zeitalter gedacht hat, und das kann sicher kein anderes als das Davidische gewesen sein.

1. Den Namen des königlichen Dichters habe ich statt der recipirten Schreibart *Δαβιδ* mit Lachmann *Δαυειδ* geschrieben, wie sich hier wenigstens C D E findet und ohne Zweifel auch noch in manchen anderen Handschriften; eben so in anderen Stellen des N. T., wo Lachmann überall *Δαυειδ* hat drucken lassen. Andere, als Complut., Bengel, Matthäi 2, Knapp, Vater, Schulz, haben überall *Δαυιδ*. Nur zwischen diesen beiden Formen kann überhaupt die Frage sein, da nur sie als in Handschriften befindlich angeführt werden. Die Form *Δαβιδ* scheint willkürlich durch Erasmus eingeführt zu sein, der auf diese Weise fälschlich die in den meisten Handschriften vorkommende abgekürzte Schreibart *Δαδ* gelesen hat; auf die Schreibart mit *υ* führt auch die im Lateinischen durchaus übliche Form David, so wie die der anderen Versionen; vergl. *Westen. ad Matth. 1, 1*. Von den beiden Lesarten mit *υ* aber habe ich die mit *ει* deshalb aufgenommen, weil sie für unsern Brief (hier und Kap. 11, 32) durch ausdrücklich von Wetstein angeführte alte Handschriften bezeugt ist, was an diesen Stellen mit der anderen nicht der Fall ist. Ein allgemeines Urtheil über die Vorzüglichkeit jener Schreibart vor dieser für das N. T. überhaupt habe ich damit nicht fällen wollen, und ich glaube, daß um darüber entscheiden zu können die bisherigen Angaben über die Schreibart in den Handschriften nicht ausreichen.
2. Das Verbum *ὁρίσειν*, welches ursprünglich bedeutet: die Gränze bestimmen, abgränzen, steht dann überhaupt für: etwas festsetzen, bestimmen, und wird namentlich auch sonst öfters in Beziehung auf die Zeit gebraucht. *Demosthen. p. 952, 20*: ὁ μὲν τοίνυν νόμος . . σαφῶς οὕτως τὸν χρό-

- νον ὠρίσεν. p. 634, 28: ἐν τισιν ὠρισμένοις χρόνοις. *Diodor. Sic.* 1, 41: ὠρισμένοις καιροῖς. *Id.* XVI, 29: κατὰ τὸν ὠρισμένον ἐκ τῶν νόμων καιρὸν. *Polyb.* p. 992: τὴν ἡμέραν καὶ τὸν καιρὸν ὠρικεν, ἐν ᾗ μέλλει τὸ διάδημα ἀναλαμβάνειν. *Id.* p. 1453: ἀπαντᾶν εἰς Σάρδεις ἐπὶ τινα χρόνον ὠρισμένον. *Herodian.* I, 10: ὠρισμένης ἡμέρας. *Epicet. Enchir.* 75: ἡμέρας ἄλλας ἐπ' ἄλλαις ὀρίζειν. *Dionys. Halic.* III: ἡμέραν ὀρίσας τῆς μάχης. *Pollux. Onom.* I, 67: λέγεται δὲ καὶ εἰς ἡμέραν ῥητὴν, εἰς ἣν ἂν ὀρισώμεθα, εἰς ἡμέραν ὠρισμένην. *Joseph. Ant.* VI, 5, 3: τῶν δὲ . . εἰς τὸν ὠρισμένον καιρὸν συνελθόντων. *Philo de incorrupt. mund.* §. 6. p. 943. D: καθ' ὠρισμένα μέτρα καὶ ἀριθμοὺς χρόνων. *Act.* 17, 26: ὀρίσας προστεταγμένους καιροὺς κ. τ. λ.
3. Hinter τὰς καρδίας ὑμῶν findet sich noch ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ bei *Chrysost.*, *Theodoret.*, *Cyrrill.* *Al.* IV, 425, *Isidor.* IV, 147, aber doch schwerlich echt.

B. 8. Hier tritt nun besonders deutlich hervor, wie der Verfasser den Zustand, in welchen die Israeliten gelangten, als Josuah sie in das Land Canaan einführte, nicht als die ihnen von Gott verheißene κατὰπανοις betrachtet, und wie er den in der Psalm-Stelle referirten Schwur Gottes, daß die Väter in der Wüste wegen ihres Unglaubens und Ungehorsams in Seine Ruhe nicht eingehen sollten, nicht auf die Ausschließung des größeren Theiles der aus Aegypten Ausgezogenen von dem Eintritte in das gelobte Land bezogen wissen will, sondern es als eine allgemeine Drohung betrachtet, von der damals die Gesamtzahl des Volkes getroffen ward, auch diejenigen, die nachher wirklich zum Besitze des Landes gelangten. Denn eben daraus, daß in dem Ausspruche Gottes beim David, nachdem auf jenen Schwur über die Väter in der Wüste, daß sie in Seine Ruhe nicht eingehen sollten, hingewiesen ist, in so viel späterer Zeit die Aufseherung erlassen wird, die Herzen nicht zu verstocken, um

nicht über sich dasselbe Schickjal herbeizuziehen, als welches die Väter traf, also von der Ruhe Gottes ausgeschlossen zu werden, wobei in dem *σήμερον* auf eine noch nicht verflossene Zeit hingewiesen wird, wo die Stimme Gottes sich werde hören lassen, — eben daraus wird hier gefolgert, daß die in der ursprünglichen Verheißung Gottes verkündigte Ruhe von einer solchen gemeint sein müsse, welche selbst bis auf die Zeit des David noch nicht eingetreten sei und noch weniger später bis auf den neuen Bund, und daher auch nicht in demjenigen Zustande, zu dem die Israeliten durch den Josuah gelangten, als dieser ihnen zum Besitze des Landes Canaan verhalf. — Was in grammatischer Hinsicht den Ausdruck betrifft: *εἰ κατέπαυσεν* — *οὐκ ἂν ἐλάλει*, das Verbum beide Male im Indikativ, im Aorist und im Imperfektum, im Nachsatze mit *ἂν*, wo im Deutschen der Conjunktiv des Plusquamperfekti und Imperfekti würde gesetzt sein, so ist dieses echt Griechische Redeweise. Z. B. *Thucyd. III, 55*: *εἰ δ' ἀποστῆναι Ἀθηναίων οὐκ ἠθελήσαμεν, ὑμῶν κελευσάντων, οὐκ ἠδικοῦμεν*. s. *Matthiä* S. 508, b. *Bernhardy* S. 376. 386. *Winer* S. 43, 2. Statt *ἐλάλει* hätte hier auch der Aorist gesetzt werden können, was sein würde: Er hätte nicht geredet. Das Imperfektum: Er würde nicht reden, konnte aber eben so gut stehen, wie B. 7 des Präsens *οἶσται* gesetzt ist, wofür auch der Aorist hätte gesetzt sein können. — Es schließt sich übrigens dieser Vers an das Vorhergehende mit *γὰρ* insofern an, als dort die Psalm-Stelle mit dem *σήμερον* überhaupt für eine noch bevorstehende Ruhe angeführt ist. — *Ἰησοῦς* steht hier, wie im N. T. noch *Act. 7, 45*, für den Josuah, Sohn des Nun, den Nachfolger des Mose in der Anführung des Israelitischen Volkes; und so ist dieses LXX wie bei Josephus die ganz herrschende Form für seinen Namen, welche unmittelbar von der Hebräi-

schen Form יְהוֹשֻׁעַ ausgegangen ist, unter welcher sich im späteren Hebraismus (in den Büchern der Chronik, Esra und Nehemiah) derselbe Name findet, der in früheren Schriften, auch noch selbst nach dem Exil, יְהוֹשֻׁעַ lautet; von dem Hebräischen Anführer selbst steht jene zusammengezogene Form Nehem. 8, 17. Es ist also derselbe Name, den derjenige führte, unter dessen Leitung das Volk Israel in das Land Canaan einzog, auf dessen ruhigen ungestörten Besitz sie mit solcher Sehnsucht harreten, und derjenige, welcher allein das Volk Gottes zu der wahren bleibenden göttlichen Ruhe einführen konnte. Doch tritt nicht hervor, daß der Verfasser hier diese Parallele und die typische Bedeutung des Israelitischen Anführers und seines Namens bestimmt vor Augen gehabt hat. — Das Verbum καταπαύειν ist hier — anders als B. 10 und in dem Citate B. 4 — transitiv gebraucht, wie bei Griechen ganz gewöhnlich: beruhigen, zur Ruhe bringen; hier aber in dem Sinne: jemanden in die Ruhe führen, ihm die Ruhe verschaffen, nämlich die von Gott verheißene, von der überhaupt hier die Rede ist. Dieser Gebrauch schließt sich an den der LXX an, wo es öfters von der Einführung des Volkes in die ihm von Gott verheißene Ruhe steht, wenn gleich zunächst in Beziehung auf die Besitznahme des Landes Canaan. Exod. 33, 14: αὐτὸς προπορεύσομαι σοι καὶ καταπαύσω σε. Deut. 3, 20: ἕως ἂν καταπαύσῃ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν ὥσπερ καὶ ὑμᾶς. Ib. 5, 33: ὅπως καταπαύσῃ σε καὶ εὖ σοι ᾗ. Jos. 1, 13: κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν κατέπαυσεν ὑμᾶς καὶ ἔδωκεν ὑμῖν τὴν γῆν ταύτην. Ib. v. 15. Kap. 21, 44. 22, 4. 2 Chron. 14, 7. 32, 22. vergl. Deut. 12, 10. 25, 19. Jos. 23, 1. — Das Pronomen αὐτοὺς steht hier ganz auf dieselbe Weise wie Kap. 8, 8, ohne daß ausdrücklich ein Nomen vorhergeht worauf es sich bezieht, aber so,

daß der Zusammenhang keinen Zweifel läßt wie es gemeint ist; an beiden Stellen steht es in Beziehung auf die Mitglieder des Bundesvolkes im Allgemeinen, und es ist diese unbestimmte Bezeichnungsweise hier ganz angemessen und besser als z. B. der bestimmtere Ausdruck Israeliten sein würde. — Im Nachsatz ist das Subjekt für ἐλάλει natürlich wieder Gott, als dessen Rede der hier gemeinte Ausspruch B. 7 aufgeführt ist. — μετὰ ταῦτα ist nicht etwa mit dem Nomen zu verbinden: von einem andern Tage hiernach, von einem späteren Tage; sondern mit dem Verbo: Er würde dann nicht hiernach (= μετὰ τοσοῦτον χρόνον B. 7), so viel später, nämlich nach dem Josuah, von einem andern Tage reden, in dem σήμερον einen andern Termin bestimmen, nämlich wo für die Gläubigen der Eintritt in die Ruhe stattfinden werde.

Im Ganzen richtig gibt den Sinn und Zweck dieser drei letzten Verse von den Alten besonders Theophylakt an: τὸ ὅλον τοῦτο (v. 6—8) σπεύδει δεῖξαι, ὅτι Ἰησοῦς μὲν ὁ τοῦ Ναυῆ οὐκ ἠδυνήθη εἰσαγαγεῖν εἰς ταύτην τὴν κατάπαυσιν, περὶ ἧς καὶ τῷ Δαυὶδ ὁ λόγος καὶ ἡμῖν νῦν. ἐπεὶ δὲ ἐκεῖνος μὲν οὐκ εἰσῆγαγεν, ὁ δὲ Δαυὶδ λέγει πάλιν μετὰ τοσαῦτα ἔτι· μὴ σκληρύνετε τὰς καρδίας ὑμῶν, ὡς οἱ πατέρες, οἱ διὰ τὴν ἀπιστίαν μὴ εἰσελθόντες, καὶ δίδωσιν ἡμῖν νοεῖν ἐκ τοῦ ἐναντίου ὅτι ἐὰν πιστεύσωμεν εἰσελευσόμεθα, δῆλον ὅτι ἡ κατάπαυσις αὕτη μέλλουσα ἔστι καὶ περιμένει ἡμᾶς. περὶ γὰρ τῆς Παλαιστίνης οὐκ ἐπηγγέλλετο δήπου ὁ Δαυὶδ· ταύτην γὰρ κατεῖχον τότε. ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῆς ἐβδόμης· αὕτη γὰρ ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ἦν. ἄρα οὖν τρίτη τις (vergl. oben S. 521 sq. Anm. a) ἔστιν, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, εἰς ἣν ὁ ἀληθινὸς εἰσάγει Ἰησοῦς καὶ ἡ εἰς αὐτὸν πίστις.

c) Καπ. 4, 9—13.

9 Ἄρα ἀπολείπεται σαβ-
βατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ Θεοῦ.
10 ὁ γὰρ εἰσελθὼν εἰς τὴν
κατάπαυσιν αὐτοῦ καὶ αὐ-
τὸς κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν
ἔργων αὐτοῦ, ὥσπερ ἀπὸ
τῶν ἰδίων ὁ Θεός. 11 σπου-
δάσωμεν οὖν εἰσελθεῖν εἰς
ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν,
ἵνα μὴ ἐν τῷ αὐτῷ τις
ὑποδείγματι πέσῃ τῆς
ἀπειθείας. 12 ζῶν γὰρ ὁ
λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ ἐνεργ-
γῆς, καὶ τομώτερος ὑπὲρ
πᾶσαν μάχαιραν δίστο-
μον, καὶ δικνούμενος ἄκρι-
μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύ-
ματος, ἁρμῶν τε καὶ μυε-
λῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυ-
μήσεων καὶ ἐννοιῶν καρ-
δίας. 13 καὶ οὐκ ἔστι κτί-
σις ἀφανῆς ἐνωπίον αὐ-
τοῦ, πάντα δὲ γυμνὰ καὶ
τετραχλησμένα τοῖς ὀφ-
θαλμοῖς αὐτοῦ, πρὸς ὃν
ἡμῖν ὁ λόγος.

9 So bleibt also dem Vol-
ke Gottes eine Sabbathruhe.
10 Denn wer in Seine Ruhe
eingegangen, der ruhet auch
von seinen Werken, wie Gott
von den seinigen. 11 So las-
set uns nun ernstlich trach-
ten, in jene Ruhe einzugehen,
auf daß nicht jemand falle in
gleichem Exempel des Unge-
horsams. 12 Denn lebendig
ist Gottes Wort und kräftig,
und schneidender denn kein
zweischneidig Schwert, und
durchbringend bis daß es
theilet Seele und Geist,
sowohl Fugen als Mark,
und Richter der Gedanken
und Gesinnungen des Her-
zens; 13 und kein Geschöpf
ist vor Ihm verborgen; viel-
mehr Alles bloß und aufge-
deckt den Augen dessen, mit
dem wir es zu thun haben.

B. 9 bildet mit seinem ἄρα die Schlussfolgerung aus
dem Bisherigen, zunächst aus B. 8, aber in Verbindung mit

dem Vorhergehenden, B. 7 a). Durch die Einführung der Israeliten in das Land Canaan durch den Josuah hat die Verheißung Gottes über die Seinem Volke bestimmte Ruhe ihre vollständige Erfüllung keineswegs erhalten; vielmehr ist dafür noch zur Zeit des David ein neuer Termin von Gott angesetzt; da nun darüber Alle einverstanden waren, und grade am meisten die Judaisirten Hebräer, an die der Brief geschrieben ist, daß nach dem David noch weniger ein Zustand erfolgt war, worin sich diese verheißene und ersehnte Ruhe als eingetreten betrachten ließe, so muß dieselbe noch bevorstehen, kann also den Gläubigen noch nicht vorweggenommen sein (über ἀπολείπεται vergl. zu B. 6). Zu beachten ist aber hier sowohl die Bezeichnung der verheißenen Ruhe durch σαββατισμός, als auch die Benennung ὁ λαὸς τοῦ Θεοῦ für diejenigen, welchen die Ruhe Gottes bestimmt ist. Die letztere, die sich auch Kap. 11, 25 findet, ist die aus der alttestamentlichen Schrift bekannte Bezeichnung des Bundesvolkes, dem Gott die Verheißungen gegeben hat; dieses war das Volk Israel, das aber durch den Ausdruck, wenn derselbe prägnant gebraucht ward, nur insofern bezeichnet werden konnte, als es an den im göttlichen Bunde gestellten Bedingungen mit Glauben und Gehorsam festhielt. Noch weniger konnte sich die Bezeichnung nach dem Eintritte des neuen Bundes auf äußerliche Abstammung beziehen; sondern mußte hier die Gesammtheit derer bezeichnen, die diesem Bunde

a) Chrysost.: ἄρα — Θεοῦ] πόθεν; ἐκ τοῦ παραγγέλλειν· μὴ σκληρύνετε τ. καρδίας ὑμῶν. οὐ γὰρ ἂν, εἰ μὴ ἦν σαββατισμός, ταῦτα παρηγγέλλοντο, οὐδὲ ἐκελεύοντο μὴ τὰ αὐτὰ ποιεῖν ἵνα μὴ τὰ αὐτὰ πάθωσιν, εἰ μὴ ἐμὲλλον τὰ αὐτὰ πείσεσθαι. πῶς δὲ ἐμὲλλον τὰ αὐτὰ πείσεσθαι οἱ τὴν Παλαιστίνην ἔχοντες, εἰ μὴ ἐτέρα τις ἦν κατάπανσις.

angehören und im treuen Glauben an denselben festhalten. So ist gewiß mit Absicht hier dieser Ausdruck gesetzt, und nicht bloß ὁ λαὸς, wie Kap. 2, 17. 13, 12. Bei dem letzteren dachte man, zumal die Hebräer, ohne weiteres, wie bei τὸ σπέρμα Ἀβραάμ, an das Israelitische Volk (s. oben S. 348. 366). Unser Ausdruck dagegen führte von selbst darauf, wie der Paulinische ὁ Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ Gal. 6, 16, daß nur solche gemeint seien, die Gott von Herzen angehören, und Seinem Worte und Willen sich gläubig und folgsam beweisen. Photius: . . καὶ αὕτη οὐ τοῖς τυχοῦσι, ἀλλὰ τῷ λαῷ τοῦ Θεοῦ ἀφιερωμένη. λαὸς δὲ ἀληθῶς τοῦ Θεοῦ οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτὸν καὶ φυλάττοντες τὰ προστάγματα αὐτοῦ. Ob aber dieses ausschließlich der gläubige Theil des Israelitischen Volkes sei, oder gleichermäßen auch Angehörige anderer Völker der Erde, darüber wird hier eben so wenig etwas ausgesagt als an einer anderen Stelle unseres Briefes, indem der Verfasser scheint absichtlich vermieden zu haben, obwohl er auch durch den unmittelbaren Zweck seines Schreibens dazu nicht bestimmt veranlaßt ward, über diesen Punkt seine gewiß ganz der Paulinischen entsprechende Vorstellung auszusprechen, die bei seinen Lesern leicht hätte Anstoß erregen und Mißtrauen erwecken können; vergl. Thl. I. S. 306 sq. — Das Wort σαββατισμός ist eine von σαββατίζω, welches die LXX mehrmals für ἡβῶ haben: den Sabbath feiern, regelmäßig gebildete Form, wie ἐορτασμός von ἐορτάζω, und zwar ist es wohl von dem Schriftsteller selbst gebildet, obwohl es sich auch *Plutarch de superst.* 3 findet. Es bedeutet das Feiern des Sabbath's, Sabbathfeier, Sabbathruhe. Indem er aber sich hier dieses Wortes bedient zur Bezeichnung der dem Volke Gottes bei Vollendung des Reiches Gottes bevorstehenden ungestörten Glückseligkeit, die er im Vorhergehenden als Ruhe Gottes bezeichnet hat,

geschlecht das einmal mit bestimmter Anspielung auf den sabbathartigen Charakter der Ruhe Gottes nach vollendeter Schöpfung, um anzudeuten, daß sie dieser analog sein werde^{a)}, wie das B. 10 bestimmt ausgesprochen ist, und zweitens auch wohl um zu verstehen zu geben, daß diese Ruhe dem Volke Gottes auch nicht etwa in der Sabbathfeier schon zu Theil geworden sei, die im Israelitischen Volke mit symbolischer Beziehung auf jene Ruhe Gottes nach der Schöpfung begangen ward. Für die Hebräer aber konnte diese Bezeichnungswelse auf keinen Fall etwas Befremdendes haben, und das um so weniger, wenn unter ihnen schon damals vielleicht nicht ungebräuchlich war, was wir öfters im Thalmudisch-Rabbinischen finden, die Glückseligkeit der zukünftigen Welt als eine höhere ununterbrochene Sabbathfeier zu betrachten, und den gewöhnlichen Sabbath nur als einen Typus für dieselbe. *Mischnah tr. Thamid fol. 33, 2*: Sabbatho canunt (Levitae) psalmum: canticum diei sabbathi (Ps. 92), canticum in tempus futurum, in diem qui totus est sabbathum, requies vitae aeternae. *Raschi in Ps. 92, 1*: Canticum diei sabbathi, quia canunt eum in sabbathis, maxime in seculo futuro quod totum est sabbathum. (Eben so *D. Rimch i*). *Jalkut. Rubeni fol. 95, 4*: Dixerunt Israelitae: domine totius mundi, ostende nobis exemplar mundi futuri. Respondit eis deus s. b.: illud exemplar est sab-

a) Theodoret: σαββατισμὸν δὲ τὴν κατάπαυσιν κέκληκεν, ἐπειδὴ ἐν τῇ ἐβδόμῃ ἡμέρᾳ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων ὧν ἐποίησεν, ἐν τῷ μέλλοντι δὲ βίῳ ἀλυστος ἔσται ζωὴ καὶ πόρων ἐλευθέρων καὶ φροντίδων ἀπηλλαγμένη. σαββατισμὸν τοίνυν ὠνόμασε τὴν τῶν σωματικῶν ἔργων ἀπαλλαγὴν. τοῦτο γὰρ δηλοῖ τὰ ἐξῆς (v. 10). *De fumen.*: σαββατισμὸς δὲ αὐτὴν ἐκάλεσεν ἀπὸ τῆς ἀρχιτύπου τῆς τοῦ σαββατισμοῦ καταπαύσεως.

bathum. *Sohar. Genes. fol. 3 sq.*: dies sabbathi est figura terrae viventium, quod est seculum futurum, mundus animarum, mundus consolationis. *Ib. fol. 32*: Dixit R. Simeon: propterea docuerunt, sabbathum esse exemplar mundi futuri; certe hoc apud omnes in confesso est; et propterea annus septimus et jubilaeus eundem typum habent quem sabbathum. u. a., s. bei Schöttg. u. Wetst. 3. d. St.

Calvin: ceterum non dubito, quin ad sabbathum data opera alluserit apostolus, ut Judaeos avocaret ab externa ejus observatione; neque enim aliter potest ejus abrogatio intelligi, quam cognito spirituali fine. Doch tritt eine solche Absicht, obwohl dem Charakter und Zwecke des Briefes ganz entsprechend, hier nicht bestimmt hervor. — Eben so wenig läßt sich behaupten, daß hier die Vorstellung zum Grunde liegt, die wir schon im Briefe des Barnabas (c. 15) antreffen und nachher öfters wiederholt finden, daß den sechs Schöpfungstagen eben so viele Jahrtausende für den Bestand und die Vollendung der Dinge dieser Welt entsprechen und auf sie ein Ruhetag von tausend Jahren folgen werde, als entsprechend dem siebenten Tage, an dem Gott geruhet.

B. 10. Dieser Vers setzt sich durch sein γὰρ in ein Causalverhältniß zu dem vorhergehenden; er will zunächst den Grund angeben, weshalb dort die verheißene Ruhe Gottes als eine Sabbathfeier bezeichnet ist, weil sie nämlich für die Menschen eine κατάπαυσις ἀπὸ τῶν ἔργων sein werde, gleich wie für Gott selbst Seine Ruhe nach vollendeter Schöpfung ^{a)});

a) Theophyl.: ἐρμηνεύει πῶς σαββατισμὸν ὠνόμασε τὴν τοιαύτην κατάπαυσιν· διότι γρησὶ καταπαύομεν καὶ ἡμεῖς ἀπὸ τῶν ἔργων τῶν ἡμετέρων, ὥσπερ καὶ ὁ θεὸς, καταπαύσας ἀπὸ τῶν ἔργων τῶν εἰς σύστασιν τοῦ κόσμου,

und dies dient dann zunächst wieder dazu, bemerklich zu machen, daß dieselbe für das Volk Gottes noch bevorstehen müsse, da eine solche *κατάπαυσις ἀπὸ τῶν ἔργων* noch nicht eingetreten sei. Dieses wird hier in einem allgemeinen Satze ausgedrückt, des Sinnes, daß überhaupt niemand als zur Ruhe Gottes gelangt betrachtet werden könne, der nicht Ruhe von seinen *ἔργοις* gefunden habe, da die *κατάπαυσις ἀπὸ τῶν ἔργων* eine charakteristische Eigenschaft der Ruhe Gottes sei, womit dieselbe schon erscheine, gleich wo sie in der Schrift zuerst erwähnt wird, nach der Schöpfung ¹⁾. Daß hier das erste *αὐτοῦ* (hinter *κατάπαυσιν*) sich auf Gott bezieht, ergibt sich von selbst aus dem ganzen Zusammenhange der Rede und ist ziemlich allgemein anerkannt, so wie daß das zweite (hinter *ἔργων*) auf den Menschen geht, *τὸν εἰσ-ελθόντα*; wie das die meisten Ausgaben auch durch die Verschiedenheit des Spiritus angedeutet haben, indem das zweite

παύσατο τὴν ἡμέραν ὠνόμασεν. Und so a Lapide, Clericus u. a.

- a) Schulz meint, der Ausdruck und Ideenzusammenhang fodere gleich dringend, daß zu *ὁ εἰσελθὼν* als Ausfüllung *ὁ λαὸς* gedacht werde; er übersetzt: „und ist es eingegangen in dessen Ruhe, so ruhet es eben auch von seinen Werken u. s. w.“ Allein dann könnte es nicht wohl so lauten: . . *ὁ εἰσελθὼν* mit dem Artikel; abgesehen davon, daß die Conjunction *γὰρ* nicht beachtet ist. — Ganz unnatürlich ist die Erklärung von Owen, der *ὁ εἰσελθὼν* speciell von Christo nimmt, auf ihn auch schon das erste *αὐτοῦ* bezieht, und es von der Ruhe versteht, in welche derselbe durch seine Auferstehung und Himmelfahrt eingegangen ist. Doch erklären auf dieselbe Weise auch Altting und Stark (f. Wolf. Cor.) und noch Balckenaer welcher letztere es nur zugleich mit auf diejenigen bezieht, welche dem Erlöser bereits in die himmlische Ruhe nachgefolgt waren.

aspirirt ist. Die Moriste sowohl des Particips als des verbi finiti erklären sich ohne daß man mit manchen früheren Auslegern sagen darf, sie ständen gradezu für das Futurum oder Präsens. Den Grund für das erstere (εἰσελθὼν) gibt schon richtig S. Schmidt an, weil nämlich der Schriftsteller grade den Zustand bezeichnen will, wo der Eingang in die Ruhe schon geschehen, wo jemand schon zur Ruhe Gottes gelangt ist. Das Haupt-Verbum hätte nun allerdings auch im Präsens stehen können, καταπαύει, und auf die Setzung des Morists κατέπαυσεν ist wohl, wie richtig Böhme bemerkt, von besonderem Einfluß die Rücksicht auf das folgende Glied gewesen, wozu dasselbe Verbum gehört; dort war in Beziehung auf Gott der Morist die durchaus angemessene Form, die sich auch in der Stelle der Genesis, worauf es hinweist, findet; und da nun dasselbe Verbum zu beiden Gliedern gehört, so konnte der Verfasser um so lieber aus der Genesis den Morist beibehalten. Doch ist derselbe auch für das Hauptglied selbst ganz passend, wenn das Verbum nur nicht bestimmt in der Bedeutung: Ruhe haben, genommen wird, sondern: Ruhe erlangen, zur Ruhe gelangen, wie es als Transitivum ja bedeutet: zur Ruhe bringen, zur Ruhe gelangen lassen. Aus der Stelle der Genesis ist auch in der Angabe der Beschaffenheit der Ruhe, von der es sich hier handelt, die Bezeichnung derselben als einer κατάναναις ἀπὸ τῶν ἔργων beibehalten, und dieses, wie dort auf die eigene Ruhe Gottes, so hier zugleich auf die des Menschen bezogen. In der Beziehung auf Gott sind auch hier die ἔργα ohne allen Zweifel wie in der Stelle der Schrift, die der Verfasser vor Augen hat, von den Werken der Schöpfung gemeint, und gegen allen Zusammenhang, wie gegen den Sprachgebrauch unseres Briefes und des N. T. überhaupt, ist es, wenn einige Ausleger, wie Wittich, Alersloot es auf das Werk

der Erlösung beziehen und ὁ Θεός von dem Sohne, dem Messias verstehen wollen. In der Beziehung auf die Menschen aber kann ἔργα nur von demjenigen gemeint sein, was ihnen auf Erden zu vollführen auferlegt ist, wiefern dieses mit Mühsal und Ungemach verbunden ist. Schon bei Griechen kommt ἔργον öfters von Arbeit mit dem Nebebegriffe des Schweren, Anstrengenden, Mühseligen vor (s. Passow u. d. W. no. 1, e). Und so LXX von mühseligen Arbeiten, Anstrengungen; z. B. Exod. 5, 5 (Pharao spricht): μὴ οὖν καταπαύσωμεν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἔργων. Vergl. ib. 1, 14. 2, 23. 5, 4. 9. 6, 9. Deuter. 26, 6. Noch mehr gehört hierher Genes. 5, 29: οὗτος διαναπαύσει ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἔργων ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῶν λυπῶν τῶν χειρῶν ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῆς γῆς, ἧς κατήρατο κύριος ὁ Θεός. Hier werden die ἔργα als dasjenige bezeichnet, was durch den göttlichen Fluch wegen des Ungehorsams der Menschen über sie verhängt worden ist, da sie im Schweiße ihres Angesichtes der Erde die Mittel zu ihrer Subsistenz abgewinnen sollten. Zu bemerken ist dabei auch, daß es in dem Ausspruche jenes Fluches Gen. 3, 17 in der Uebersetzung der LXX so lautet: ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου, indem sie statt בְּעִבְדָּךָ um deinetwillen בְּעִבְדְּךָ gelesen haben. Es kann daher nicht befremden, daß der Verfasser des Briefes im Hinblick auf diese Stellen hier die ἔργα in Beziehung auf den Menschen für alle Mühsal und alles Ungemach nimmt, denen der Mensch nach der Verstoßung aus dem Paradiese preisgegeben ist, und aus deren fortwährenden Dauer er folgert, daß die Zeit des Eintrittes in die dem Menschen schon im Paradiese bestimmte, durch seinen Ungehorsam vorschmerzte und wiederholt durch göttliche Verheißungen angekündigte Ruhe Gottes noch nicht gekommen sei. Es ist τὰ ἔργα hier wesentlich in demselben Sinne gemeint, wie οἱ κόποι Apoc. 14, 13, wenn es dort von den

im Herrn entschlafenen Todten heißt, daß sie ἀναπαύσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν. Vergl. ib. 21, 4: καὶ πόρος οὐκ ἔσται ἔτι. Auch das ist nicht unbeachtet zu lassen, daß τὰ ἔργα die ganz gewöhnliche Bezeichnung für alles dasjenige ist, was nur an den sechs ersten Tagen der Woche verrichtet werden durfte, durch dessen Verrichtung aber der dem Herrn geweihte siebente Tag, der Sabbath, entheiligt ward. So kann denn das καταπαύειν ἀπὸ τῶν ἔργων, wie die Benennung σαββατισμός, zugleich ein Feiern von allem Unheiligen, Profanen und einen ganz und gar dem Dienste Gottes geweihten Zustand bezeichnen. Chrysostomus: καλῶς συνεπέρανε τὸν λόγον . . . σαββατισμὸν τὴν βασιλείαν καλῶν. ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ σαββάτῳ πάντων μὲν τῶν πονηρῶν ἀπέχεσθαι κελεύει, ἐκεῖνα δὲ μόνα γίνεσθαι τὰ πρὸς λατρείαν τοῦ Θεοῦ ἅπερ οἱ ἱερεῖς ἐπιτελοῦν, καὶ ὅσα ψυχὴν ὠφελεῖ καὶ μηδὲν ἕτερον, οὕτω καὶ τότε. — In τῶν ἰδίῳ liegt der Begriff des Eigenen, von Seiten des Besitzes, im Gegensatz gegen das was eines Anderen ist. So wird es häufig gebraucht, sowohl im N. T. als bei Classikern, ohne daß bestimmt darin enthalten ist, daß das Meine auch anderer Art und Beschaffenheit ist als das des Andern; auch hier hat der Verfasser wohl nicht, wie Abresch, Böhme, Kuhnöl meinen, dadurch ausdrücklich bemerklich machen wollen, daß für Gott die ἔργα, von denen er ruhet, anderer Art und Beschaffenheit seien, als für den Menschen diejenigen, von denen er Ruhe erlangen soll; wenn gleich öfters ἰδιος auch zur Bezeichnung des Eigenthümlichen seiner Art und Beschaffenheit nach, des von Anderem sich Unterscheidenden gesetzt wird. Es konnte dem Verfasser gar nicht daran liegen, hier die Verschiedenheit beider bemerklich zu machen, und so ist es wohl nichts Anderes, als wenn er ἀπὸ τῶν αὐτοῦ oder ἑαυτοῦ ὁ Θεός gesagt hätte, nur daß auf

dem ἰδίῳ ein etwas stärkerer Accent ruht. Eben so ist es an den drei anderen Stellen des Briefes, wo das Wort vorkommt, Kap. 7, 27: ὑπὲρ τῶν ἰδίῳ ἁμαρτιῶν, oppos. τῶν τοῦ λαοῦ. 9, 12. 13, 12.

Schon oben S. 493 Anm. ist die von Michaelis ad Peirc. vorgetragene Ansicht erwähnt, daß die hier behandelte κατάπαυσις von der Befreiung der Christenheit von den Jüdischen Sätzen gemeint sei. Diese Beziehung lassen andere Ausleger wenigstens hier eintreten und verstehen die ἔργα in Beziehung auf die Menschen von den Werken des Ceremonialgesetzes, und den σαββατισμὸς von der Befreiung des Christen von diesen Sätzen. So Braun, Akerloot, Cramer, Semler, und zuletzt Griesbach, der in einem besonderen Programm diese Ansicht plausibel zu machen gesucht hat: *Quid Ebr. 3, 7—4, 11 καταπέυσεως imagine adumbretur, disquiritur. Jen. 1792*; in *f. Opusc. ed. Gabler vol. II p 456—470*. - Er meint, am Anfange dieser Argumentation habe zwar der Verfasser die κατάπαυσις in dem Sinne einer den Gläubigen von Gott verheißenen Glückseligkeit genommen; durch den Inhalt aber des B. 4 zur Erläuterung der κατάπαυσις Gottes beigebrachten Citates aus der Genesiß sei er darauf geführt sich den Begriff derselben als einer κατάπαυσις ἀπὸ τῶν ἔργων zu denken; und da nun im Vorhergehenden mehrmals die πίστις genannt sei, welche den ἔργοις νόμου pfege entgegengesetzt zu werden, so habe er dieses combinirt und sich gedacht, die göttliche κατάπαυσις zu der die Christen eingeladen würden sei eine κατάπαυσις ἀπ' ἔργων νόμου im Paulinischen Sinne; doch lasse er diesen Begriff erst bestimmter hervortreten, nachdem er die B. 2 begonnene Nachweisung, daß uns die Verheißung über die Erlangung der κατάπαυσις angehöre, beendigt habe, nämlich von B. 9 an, wo er eben deshalb auch den Ausdruck σαββατισμὸς setze, weil er an die κατάπαυσις ἀπὸ τῶν ἔργων denke; deutlicher spreche er sich hier B. 10 aus, und so sei in demselben Sinne die Schlußermahnung B. 11 zu nehmen:

So laßet uns nun trachten einzugehen in diese *κατάπαυσις*, nämlich die *κατέπ.* von den Werken des Gesetzes, damit wir uns nicht gleiches Unheil wie die Israeliten durch ihren Ungehorsam zuziehen, wiewohl nämlich durch Werke des Gesetzes kein Mensch vor Gott gerecht wird, und das Verkehren in ihnen uns nur von Christo abführen und unter den Fluch fallen lassen würde. — Es genügt, glaube ich, diese Auffassung mitgetheilt zu haben, da jeder leicht sieht, welche Begriffsverwirrung sie dem Verfasser des Briefes aufbürdet und wie wenig er dazu durch seine Darstellung Veranlassung gegeben hat. In Beziehung auf die Befreiung der Christenheit vom Jüdischen Gesetze würde er sich schwerlich so ausgedrückt haben wie B. 9: ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τ. θ., und noch weniger dieses mit ἀγα daraus abgeleitet haben, daß durch Josuah das Volk Gottes nicht zu der ihm verheißenen Ruhe Gottes (Glückseligkeit) geführt und daß bei David für den Eintritt derselben von neuem ein Termin gesetzt sei.

B. 11. Σπουδαῖσμεν geben die Lateiner unangemessen durch *festinemus* (Vulgata, wie Lat. DE, *Ambros. u. Lucif. Cal.*), was nicht einmal sprachlich erlaubt ist. Denn obwohl σπουδαῖω mit σπεύδω verwandt ist, wie mit unserm sich sputen, so hat es doch im Sprachgebrauche eine etwas modificirte Bedeutung angenommen, und bezeichnet (als Gegentheil von *παύειν* nach Thom. Mag. u. Phavorin.) überhaupt: ernsthaft sein, mit Ernst sich beschäftigen, etwas mit Ernst und Eifer treiben; dieses kann denn allerdings auch auf die Beschleunigung einer Sache gerichtet sein, wie wenn von einem Gehen, Kommen die Rede ist; und in solcher Verbindung kann es auch wohl an den Begriff des Beeilens anstreifen, aber doch ohne daß das als eigentliche Bedeutung des Wortes anzunehmen ist; und hier würde der Begriff des Eilens auch wenig passend sein. Es ist: lassen wir es unser ernstliches Streben sein, den Eingang

in jene Ruhe zu erlangen durch Glauben und Gehorsam gegen Gott, durch deren Ermangelung die Israeliten der Wüste sich darum gebracht hatten. In der Verbindung mit dem Infinitiv eines andern Verbi kommt es auch im Classischen vor (*Xenoph. Apol. 22. Id. Cyrop. I, 3, 10*), besonders bei Späteren (*Aelian. V. H. XIV, 25. Diod. Sic. I, 58. Herodian. I, 1, 1 u. a.*); auch *Philo Legat. ad Caj. §. 11 p. 1002 E*; und im N. T. so oft es vorkommt, nämlich noch *Gal. 2, 10. Eph. 4, 3. 1 Thess. 2, 17. 2 Tim. 2, 13. 4, 9. 21. Tit. 3, 12. 2 Petr. 1, 10.* (doch *Lachm. anders*) *15. 3, 14.* In unserm Briefe findet es sich nicht weiter. — *ἐκείνην* weist auf das Frühere zurück, wo die *κατάπαυσις* näher bezeichnet ist, als eine Ruhe Gottes, als eine *κατάπ. ἀπὸ τῶν ἔργων*, als eine schon den Vätern versprochene aber von ihnen nicht erlangte, als eine Ruhe, zu der der Eingang noch offen steht.

ἵνα μὴ ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέσῃ τῆς ἀπειθείας. *Phrynichus: ὑπόδειγμα· οὐδὲ τοῦτο ὀρθῶς λέγεται· παράδειγμα λέγε.* *Thom. Mag.: παράδειγμα λέγε, μὴ ὑπόδειγμα.* Doch findet sich das Wort unter den Attikern wenigstens *Xenoph. de re equest. 2*; häufiger bei Späteren, als *Polyb., Appian., Herodian., Plut., Sert. Empir., Diogen. Laert. u. a., s. Wetsten. I p. 930. II p. 704. Kypke II p. 433.* Es bedeutet eigentlich Etwas was auf eine leise, andeutende Weise gezeigt ist; daher erklärt sich der Gebrauch, welcher von dem Worte Kap. 8, 5 gemacht ist, in Verbindung mit *σκιὰ*, von demjenigen, was zwar den Umriss eines Gegenstandes darstellt, aber auf sehr unvollkommene und den Gegenstand selbst nicht erreichende Weise; vergl. 9, 23. Doch steht es im Sprachgebrauche häufiger geradezu für Probe, Exempel, das hingestellt wird als gleichsam die charakteristi-

schen Eigenschaften einer Gattung enthaltend, um diese kennen zu lehren, oder für Andere zur Warnung oder Nachahmung. *Sext. Empir. adv. Logic.* 44: γραμματικὸς σολοικισμού τιθεῖς ὑπόδειγμα, σολοικισμόν προφέρειται, οὐ σολοικίζει δέ. *Id. adv. Phys. I,* 431: ἔσται γὰρ σαφές τὸ λεγόμενον ἀπὸ ὑποδείγματος. *Polyb. l. III p.* 239: ὑπόδειγμα τῷ πλήθει ποιῶν αὐτόν. *Plut. Apophth. p.* 183. *B:* τὴν Ἑλέπολιν ἀπέλιπε παρ' αὐτοῖς, ὑπόδειγμα τῆς αὐτοῦ μεγαλουργίας . . ἐσομένην. *Herodian. VIII,* 8: τὸ Σεβήρου . . ὑπόδειγμα . . εἰσῆι αὐτούς. *Joseph. B. J. VI,* 2, 1: καλὸν ὑπόδειγμα βουλομένῳ σώζειν τὴν πατρίδα σοι πρόκειται βασιλεὺς Ἰουδαίων Ἰερονίας. *Ib. II,* 16, 4 p. 191: εἰς ὑπόδειγμα τῶν ἄλλων ἔθνων, zum Beispiele für sie. *Philo Quis rer. divin. haer. §.* 51 p. 517 *A:* καὶ τὰ ἄλλα ἂν τις ἐπιὼν ὑποδείγματα ἀληθὲς ἰχνεύειν δυνήσθῃ. *Id. de confus. ling. §.* 15 p. 329 *C.* *Sirac. 44,* 16: Ἐνώχ . . μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς. *2 Macc. 6,* 28: τοῖς νέοις ὑπόδειγμα γενναῖον καταλειπὼς εἰς τὸ κ. τ. λ. *Ib. v.* 31: . . τοῖς πλείστοις τοῦ ἔθνους τὸν αὐτοῦ θάνατον ὑπόδειγμα γενναϊότητος . . καταλιπὼν. *Im N. I.* in gutem Sinne *Joh. 13,* 15. *Jac. 5,* 10; in schlimmem *2 Petr. 2,* 6: πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας . . . ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεθεικώς. Bei Paulus kommt es nicht vor. — An unserer Stelle wird nun von manchen Auslegern ἐν . . ὑποδείγματι als unmittelbar von πέσῃ regiert betrachtet = εἰς τὸ αὐτὸ ὑπόδειγμα. So schon die Vulgata (ut ne in id ipsum quis incidat incredulitatis exemplum), Luther (Damit nicht jemand falle in dasselbige Exempel des Unglaubens), Beza, a Lapide; u. a., auch noch Abresch u. Balckenaer. Allein eine solche Redensart dürfen wir dem Verfasser des Briefes nicht zutrauen, und ist dazu auch keine Veranlassung, wie

schon ältere Ausleger und fast alle neueren richtig erkannt haben, die das Verbum *πίπτειν* für sich nehmen. Sie fassen es entweder in ethischer Beziehung: fallen, aus dem Glauben herausfallen, den Gott wohlgefälligen Standpunkt verliehen, wie Rom. 11, 22: *ἐπὶ τοὺς πεσόντας ἀποτομία*. So hat es schon Chrysostomus genommen, wie sich aus seiner Betrachtung *Homil. VII* p. 760 ergibt. Eben so De-tumenius (*μὴ τις ἐξ ὑμῶν φησι τῷ αὐτῷ τρόπῳ καὶ ἀποδείγματι μετὰ τοσούτους οὓς ὑπέμεινεν ἀγῶνας πέσῃ, μὴ ἄχρει τέλους ἀνδρισάμενος*), Theophylakt u. a. Die Meisten aber fassen es in der Bedeutung: fallen, umkommen, ins Verderben gerathen. So Batablus, Eras m. N. T., Calvin, Schlichting, Bengel, Michaelis u. a. — Böhme will hier beide Bedeutungen zusammenfassen, was an sich nicht unstatthaft ist, da sie sich in dem Begriffe des Fallens aus dem Standpunkte und Besitze des Reiches Gottes vereinigen; vergl. 1 Cor. 10, 12. Rom. 11, 11. Allein hier ist wohl sicher die letztere Bedeutung der vorherrschende und vom Verfasser beabsichtigte Begriff, und er hat, worauf schon Schlichting hindeutet, grade das Verbum *πίπτειν* gewählt als Anspielung auf das Schicksal der Väter in der Wüste, *ὧν τὰ κῶλα ἐπεσαν* Kap. 3, 17. — Endlich die Worte *ἐν τῷ αὐτῷ ὑποδείγματι τῆς ἀπ.* lassen sich bei dieser Trennung vom Verbo auf zwiefache, von den Auslegern jedoch nicht immer bestimmt unterschiedene Weise fassen. Manche nehmen sie einfach so: damit nicht jemand auf dieselbige Weise wie die Israeliten der Wüste durch Unglauben umkomme, dem von jenen gegebenen Beispiele des Unglaubens gleichsam nachfolgend; so, wie es scheint, schon die Griechischen Exegeten; ferner Batablus, Schlichting, Cramer, Michaelis, Böhme, Klee. Doch führen die Worte mehr auf die von anderen Auslegern, als

Bengel, Ch. F. Schmid, Storr, Ernesti, Heinrichs, Schulz, Ruinöl u. a. befolgte Auffassung: daß nicht Jemand falle in gleichem Exempel des Unglaubens, so daß wir unseren Nachkommen auf dieselbige Weise als ein Exempel des Unglaubens und eines dadurch herbeigeführten Verderbens hingestellt werden, wie die Israeliten der Wüste für uns dastehen. Statt ἐν . . ὑποδείγματι hätte bei dieser Auffassung des Sinnes auch εἰς ὑπόδειγμα gesetzt sein können: zu gleichem Exempel. Aber auch die Präposition ἐν ist angemessen; sie zeigt gleichsam den Zustand oder das Verhältniß an, worin jemand sich, wenn die Strafe des Ungehorsams über ihn ergeht, befindet. Weniger passend würde der bloße Ablativ sein, wodurch Böhmie, oder διὰ m. d. Genit., wodurch Andere es erklären. — Ueber ἀπειθείας s. oben S. 449. sq. 484. Hier findet sich statt ἀπειθείας die Lesart ἀληθείας cod. D*, nach Sabatier auch cod. E, so wie in der Latein. Uebers. dieser Handschriften: ne aliquis in eodem exemplo cadat a veritate. Es beruht diese indessen sicher nur auf einem ganz zufälligen Schreibfehler.

B. 12. 13.

Vergl. die viel Treffliches enthaltende Abhandlung von Dr. H. Olshausen *De notione τοῦ λογού* (mit besonderer Beziehung auf diese Stelle), in s. *Opusc. theolog.* Berol. 1834 p. 125–142, ursprünglich Königsb. 1823. 4 als Oster-Programm erschienen.

Es schließen sich diese beiden Verse an das Vorhergehende mit γὰρ an, indem sie die B. 11 ausgesprochene Ermahnung zum ernstlichen Streben, den Eingang in die von Gott verheißene Ruhe nicht zu verfehlen, nachdrücklicher zu motiviren suchen. Dazu schildern sie das Wort Gottes in seiner Eigenschaft und Wirksamkeit als lebendig, kräftig und

Alles durchdringend, ohne Zweifel um bemerklich zu machen, daß dasselbe auch den Unglauben und Ungehorsam nicht nur in seinen geheimsten Schlupfwinkeln entdecken, sondern ihn auch zur gebührenden Rechenschaft und Strafe ziehen werde. Die Stelle hat im Ausdrucke und Rhythmus etwas Poetisches, und macht sich durch besonderen Schwung der Rede auch selbst in unserm Briefe bemerklich, der sich doch überhaupt durch einen oratorischen Charakter und eine gewählte Sprache vor anderen Schriften des N. T., namentlich den Paulinischen Briefen, so sehr auszeichnet. Schulz ist der Meinung, die Stelle sei irgend ein Citat, woher es auch sein möge. Zu einer solchen Annahme finde ich keine hinreichende Veranlassung; aber nicht unwahrscheinlich ist, daß dem Verfasser bei dieser Schilderung andere Stellen vorgeschwebt haben und von ihm nachgeahmt sind, namentlich, was bereits Grotius andeutet, mehrerer Stellen des Philo; s. Zhl. I. S. 399 u. weiter unten.

Es fragt sich aber, wie an unserer Stelle der Begriff des λόγος τοῦ Θεοῦ zu fassen ist. Manche Ausleger verstehen es von der zweiten Person der Gottheit, so daß sie es als gleichbedeutend mit ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (1, 2. 8 u. s. w.) oder gradezu als Bezeichnung Christi fassen. Auf Christum wird der Ausdruck schon von den meisten Kirchenvätern die ihn erklären oder benutzen bezogen ^{a)}; eben so von Thomas

a) So schon Origenes an verschiedenen Stellen, wo er diese Worte anführt oder sich ihrer bedient, z. B. in Joann. Tom. I, 36. VI, 13, 37. in ep. ad Thessal. (ed. Lomm. vol. V p. 276). in ep. ad Rom. Tom. VII, 11. Exhort. ad mort. 37; Athanasius c. Arian. orat. II c. 35. 72 (wo die Stelle als Beweis dafür angeführt ist, daß der λόγος Θεοῦ von den Geschöpfen verschieden sei), sermo maj. de Fide 2; Basilus in Ps. 44 (Opp. I p. 163. B). Ep. 260, 9 (III p. 400 D);

Alq., Eyræ, Cajetan, Clarus, Ribera, Justinian, a Lapide, Gomarus, J. Cappellus, Seb. Schmidt, Owen, Olearius, Alting, Cramer, Bertholdt (Bibl. Einl. Thl 6 S. 2941 sq.) u. a. — Doch hat neben dieser Auffassung von jeher eine andere bestanden, welche den λόγος τοῦ Θεοῦ hier von dem Worte der Verkündigung versteht, dem λόγος τῆς ἀκοῆς 4, 2; vergl. 2, 2. 13, 7. Schon von Kirchenvätern wird die Stelle öfters auf die Eigenschaft des im Geseze und Evangelio verkündigten und in der Schrift enthaltenen Gotteswortes bezogen, und dieses zum Theil von denselben, welche anderswo es ausdrücklich auf den Sohn Gottes beziehen ^{a)}. Bestimm-

Gregor Nyss. in Psalm. c. 11 (Opp. I p. 327 A); Ambrosius de Spirit. s. l. II, 11 §. 116. de Interpellat. David l. II, 4, §. 15. in Luc. 2, 35. de Fide l. IV, 7, §. 73 u. a.; Hieronymus in Jes. c. 27. c. 66. in Zachar. c. 9; Augustin Ep. 58 (al. 121). In den Homilien des Chrysostomus und dem Commentare des Theodoret über den Brief tritt nicht bestimmt hervor, wie sie den Begriff gefaßt haben; wahrscheinlich aber auch vom hypostatischen Worte, wie denn Theodoret anderswo (in Josuam quaest. 4. Epist. 90) die Worte ausdrücklich auf Christum bezieht. Ziemlich deutlich wird diese Beziehung vom Dekumenius zu. d. St. vorausgesetzt, und noch ausdrücklicher vom Theophylakt u. Primasius. In derselben Beziehung wird die Stelle öfters vom Kyriell Al. angeführt, als de Adorat. l. IX (Opp. I p. 300 DE). l. XIII (p. 459 D). l. XVI (p. 561 E). in Jes. c. 41 (II p. 532 B). in Zachar. c. 3 (III p. 678 D). in Joann. 2, 24. 5, 22. 15, 3. de Fest. paschal. homil. 22 (Opp. V, b, p. 275 BC). The-saur. (V, a, p. 169 D. 292 E). de Trinit. dial. I (V, a, p. 398 A); und eben so von Fulgentius Rusp. Epist. 2, Pseudo-Cæsarius Dial. III (Galland. Bibl. VI p. 98 C.) u. a.

a) So z. B. Origenes in Ep. ad Roman. 12, 7. in Matth.

ter ist jene Erklärung seit der Reformation von der Mehrzahl der Ausleger geltend gemacht, und zwar von Theologen verschiedener Farben und Confessionen, als Vatablus, Estius, Calvin, Beza, Pareus, Camero, Wittich, Braun, Akersloot, Schlichting, Grotius, Hammond, Limborch, Dorscheus, Gerhard, Caslov, Seb. Schmidt, Wolf, Bengel, Carpzow, Michaelis, Ch. F. Schmid, Ernesti, Semler, Storr, Schulz, Böhme, Ruinöl, Paulus, Klee u. a. Davon beziehen es denn Einige bestimmt auf das Evangelium (Grotius, Dorscheus, Wittich, Akersloot), Andere bestimmt auf die göttlichen Drohungen (Schlichting, Michaelis, Ernesti, Böhme, Ruinöl, Paulus), Andere auf Gesetz und Evangelium oder auf Drohung und Verheißung gemeinschaftlich (Beza, Schulz u. a.).

Beide Erklärungen, so wie sie gewöhnlich im Gegensatz gegen einander gefaßt werden, sind nicht ohne Schwierigkeit.

Gegen die erstere läßt sich nicht als entscheidend anführen, daß der Terminus $\delta \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ($\tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$) in der Anwendung auf Christum ein eigenthümlich Johanneischer sei. Allerdings findet sich die Bezeichnung $\delta \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ für den Sohn

Tom. XV, 4. 12. in Psalm. 118, 140 u. a.; Eusebius in Psalm. 16, 13. 14.; Augustin Civ. D. XX, 21, 2; Markus Eremita de Poenitent. (Galland Bibl. VIII p. 28 C); Philo Carpasius in Cant. 81 (Galland IX p. 742 A); Kyriell. Al. de Adorat. l. III (Opp. 1, 99 A). in Zachar. c. 14 (III p. 798 B); Pseudo-Cäsarius Dial. IV (Galland. VI p. 141, B), u. a. Doch enthalten die Stellen dieser Art meistens nur mehr beiläufige Benutzungen unserer Worte und Anspielungen auf dieselben.

Gottes, als den Offenbarer des verborgenen Gottes, der von Anfang beim Vater war und dann in der Person Jesu Christi Fleisch ward, im N. T. nur in Johanneischen Schriften; aber auch hier nicht bloß in denen des Apostels Johannes. Bei diesem steht ὁ λόγος in diesem Sinne ohne Zusatz im Proömium des Evangeliums, und mit unverkennbarer Hinweisung auf die Darstellung des Evangeliums ὁ λόγος τῆς ζωῆς im Anfange des ersten Briefes. Aber auch in der Apokalypse, die sicher nicht den Apostel Johannes zum Verfasser hat, findet sich Kap. 19, 13 ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ausdrücklich als Benennung Christi angegeben, und zwar hier als des Richters und Bekämpfers seiner Widersacher. Aus diesen Schriften könnte der Terminus in unsern Brief schon deshalb nicht geflossen sein, weil die Abfassung des letzteren höchst wahrscheinlich früher fällt, als die der drei ersteren. Indessen ist derselbe in den Johanneischen Schriften nicht zum ersten Male angewandt. Anerkannt findet er sich in diesem Sinne, für den Offenbarer der Gottheit, für den erstgezeugten Sohn Gottes, der das Ebenbild Gottes ist und durch den Gott schon die Welt erschaffen hat, bei Philo; s. oben S. 41 sq. de Wette bibl. Dogmat. S. 156. A. Gfrörer Philo und die Alexandrinische Theosophie. Thl. I (Stuttg. 1831 gr. 8) Kap. 7—9. Und zwar kann nach genauer Vergleichung der zahlreichen dahin gehörenden Stellen des Philo nicht wohl bezweifelt werden, daß er den Logos nicht bloß als ein personificirtes Attribut Gottes betrachtet, sondern ihn als ein von Gott auch substantiell verschiedenes Wesen, als eine eigene Persönlichkeit faßt; s. besonders Gfrörer a. a. O. S. 243—326. Da würde es denn bei dem Verhältnisse des Verfassers unseres Briefes zur Alexandrinisch-Jüdischen Theologie und namentlich zum Philo an und für sich nicht auffallen können, wenn er von daher diesen Terminus in dem bezeich-

neten Sinne adoptirt und in Beziehung auf den Sohn Gottes gebraucht hätte, (was auch Sfrörer meint S. 188), und das um so weniger, da wir die Vorstellung, worauf dieser Gebrauch beruht, entschieden bei ihm antreffen, s. zu Kap. 1, 2. Aber gleichwohl halte ich diese Beziehung für falsch. Denn so nahe auch die Anwendung dieses Terminus auf Christum uns zu liegen scheint, so können wir doch aus dem N. T. selbst deutlich ersehen, daß derselbe im apostolischen Zeitalter in Beziehung auf Christum keineswegs kann sehr üblich gewesen sein, und daß es mit demselben eine ganz andere Verwandniß hatte wie mit der Bezeichnung Sohn Gottes. Im Johanneischen Evangelium wird zwar der Terminus $\delta \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ als bekannt vorausgesetzt, aber von dem Verhältnisse desselben zu Christo erst eine förmliche Deduktion gegeben; und im Briefe des Johannes wird, wie schon bemerkt, der Ausdruck $\delta \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ in Beziehung auf Christus auch nur mit deutlichem Hinblick auf jene Nachweisung im Evangelio gesetzt. Eher könnte man sagen, daß in der Stelle der Apokalypse $\delta \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ als eine zur Bezeichnung Christi, des Messias, nicht unbekannte Benennung vorausgesetzt werde, obwohl auch dort das nicht grade bestimmt hervortritt. In unserm Briefe aber würden wir, wenn der Verfasser diesen Gebrauch des Ausdruckes in Beziehung auf die Person Christi schon kannte und ohne weiteres als bekannt voraussetzen könnte, denselben in diesem Sinne nicht bloß an dieser Stelle erwarten; war derselbe aber in Beziehung auf Christum noch wenig herrschend, so konnte er ihn auch nicht so ohne weiteres hier in diesem Sinne setzen, wo zu einer Beziehung desselben auf Christum gar keine bestimmte Veranlassung oder Hindeutung gegeben ist. Wenn hier überhaupt der Philonisch-Johanneische Begriff des Logos seine Anwendung fände, so würden wir denselben doch nur in seiner Allgemeinheit nehmen,

und den Ausdruck nicht grade als bestimmte Bezeichnung Jesu Christi fassen dürfen. So aber, als abstrakter Begriff des hypostastirten Logos, ohne bestimmte Rücksicht auf die Offenbarung in der Fleischwerdung, würde derselbe hier doch auch nicht eben passend erscheinen. Nicht mit Unrecht haben aber schon Schlichting u. a. bemerkt, daß auch das Prädikat ἐνεργής es unwahrscheinlich macht, daß der Verfasser sich den λόγος τοῦ Θεοῦ bestimmt als eine Persönlichkeit gedacht habe. Eben so, glaube ich, läßt sich annehmen, daß er in diesem Falle lieber κριτής würde gesetzt haben als κριτικός. — Sehe ich mich nun hierdurch veranlaßt, denjenigen beizutreten, welche die hypostatische Auffassung des λόγος τοῦ Θεοῦ hier nicht gelten lassen, so kann ich doch eben so wenig das für richtig halten, wenn man darunter gradezu das Evangelium versteht oder die göttlichen Drohungen, auf die im Vorhergehenden hingewiesen ist, oder auch das verkündigte Wort überhaupt, so daß beides, Verheißung und Drohung, gemeinschaftlich darunter begriffen wären. Der Ausdruck ist hier noch in größerer Allgemeinheit zu fassen, von dem Worte Gottes als dem allezeit von Gott ausströmenden, dem wodurch er die Welt erschaffen (vergl. 12, 3) und wodurch er sie erhält, dem welches Er im Geseze wie in den Propheten und im Evangelio geoffenbart hat und mit welchem er die Welt richtet und strafet. Auf diese Weise gefaßt ist der Begriff dem des hypostatischen Logos allerdings verwandt, aber doch verschieden; es ist der Ausdruck hier überhaupt gar nicht, wie im Prolog des Johannes, ein feststehender Terminus, und daher begreift sich, daß der Schriftsteller wechselnd anderswo τὸ ῥῆμα τοῦ Θεοῦ gebraucht, was Kap. 6, 5, vergl. 11, 3, in demselben Sinne steht (s. Olshausen a. a. O. p. 133 Anm.). Es erklärt sich aber bei dieser Auffassung am leichtesten der Zweck und die Weise dieser

Schilderung. Das Wort Gottes hatte durch Mose zu den Israeliten der Wüste geredet und ihnen die Verheißung der göttlichen Ruhe ertheilt, hatte sie aber, weil sie ungläubig und ungehorsam waren, in der Wüste umkommen lassen; eben so hat das Wort Gottes im Evangelio und noch vernehmlicher zu uns geredet, und richtet die Ungläubigen durch Ausschließung von der verheißenen göttlichen Ruhe. Da kann es nicht auffallen, daß in dieser jedenfalls etwas oratorischen Schilderung dem Worte Gottes eine Wirksamkeit und Eigenschaften beigelegt werden, die im Allgemeinen eben so füglich von Gott selbst hätten ausgesagt werden können; weniger passend würde die Schilderung erscheinen, wenn unter dem Worte Gottes gradezu die göttliche Drohung von der im Vorhergehenden die Rede war, oder das gepredigte Evangelium oder auch beides gemeinschaftlich zu verstehen wäre. Aber auch bei jener Auffassung würde die Vorstellung hier nach meinem Gefühle etwas zu kühn Poetisches haben, wenn wir auf das Wort Gottes auch die beiden Pronomina αὐτοῦ B. 13 beziehen müßten. Dieses haben auch schon die meisten der früheren Ausleger gefühlt, welche den λόγος τοῦ Θεοῦ nicht hypostatisch fassen, indem sie gleichwohl die Pronomina B. 13 entweder auf Christum beziehen (Dorscheus, Calov, Witsich, Braun, Brochmann, Schöttgen), oder auf Gott (Calvin, Beza, Camero, Pareus, Wolf, Bengel, Peirce, Michaelis, Baumgarten, Semler, Ch. F. Schmid, Morus, Abresch, Dindorf, Böhme, Ruinöl, Paulus, Klee). Zu dem Ersteren liegt im Zusammenhange keine Veranlassung; das Letztere halte ich gleichfalls für das Richtige, und es scheint mir diese Beziehung der Pronomina auf τοῦ Θεοῦ gar nicht besonders schwierig, wenn wir den Begriff des λόγος τοῦ Θεοῦ auf die angegebene Weise fassen; da war der Uebergang von den

Eigenschaften des Wortes Gottes zu denen Gottes sehr leicht ^{a)}).

Zuerst wird nun das Wort Gottes als ζῶν καὶ ἐνεργής bezeichnet. — ἐνεργής ist eine der κοινῇ angehörende und überhaupt seltene Form, die im N. T. nur noch 1 Cor. 16, 9. Philem. 6 vorkommt, LXX gar nicht; bei Griechen ist dafür ἐνεργός gebräuchlicher; so oft bei Xenophon (s. Sturz s. v.), auch Demosthenes (s. Reiske s. v.), Polybius u. a. ^{b)}). Hier ist ἐνεργής beson-

a) Diejenigen Ausleger aber, welche den Begriff des λόγος τ. Θ. hypostatisch fassen, beziehen natürlich auf denselben auch B. 13. Eben so Clericus, wenn er λόγος τ. Θ. hier aus dem Gebrauche des Memra Jehovah in den Thargumin erklärt und es darnach = ὁ Θεός nehmen will.

b) ἐνεργής findet sich Polyb. XI, 23, 2 (ἐνεργῇ); in den Ausgaben auch Id. II, 65, 2, wo jedoch die besseren Handschriften ἐνεργός bieten; auch an anderen Stellen des Polybius sind die Handschriften zwischen ἐνεργής und ἐνεργός getheilt, jedoch so daß das letztere sich in den älteren und besseren findet; s. Schweighäus. Annot. in Polyb. vol. V, p. 118. Die umgekehrte Angabe von Lobeck ad Phryn. p. 185, daß die Handschriften an den meisten Stellen ἐνεργής haben, beruht wohl nur auf einer zufälligen Verwechslung. So lautet auch der Comparativ ἐνεργότερος (Xenoph. Mag. equ. 9, 7. Polyb. IV, 59, 2. Diod. Sic. XII, 67), der Superlativ ἐνεργότατος (Polyb. III, 106, 4), was gleichfalls von ἐνεργός ausgeht. Aus Philo vit. Mos. l. 1 §. 14 p. 613 D führt Καρπζοω παραλυσιν ἐνεργεστάτην an, wo sich jedoch ἐναργεστάτην findet, nicht bloß bei Mangey, sondern auch in der Frankf. Ausg. — Auch an unserer Stelle führt Hieronymus in Jes. 66 auf ἐναργής, da er evidens hat; doch steht das ganz einzeln da; Hieronym. selbst hat an zwei anderen Stellen efficax, andere Lateiner validum, und aus Griech. Handschriften wird keine Variante angeführt.

ders in derjenigen Beziehung gemeint, worin Kap. 2, 2 ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος als βέβαιος bezeichnet wird, wiefern nämlich das Wort Gottes sich wirksam und kräftig erweist gegen diejenigen, welche ihm nicht gebührenden Glauben und Gehorsam schenken und bewahren, und so zu vollziehen weiß, was es denen, die es verachten, androht, so wie es auf der andern Seite auch seine Verheißungen zu vollführen weiß, vergl. Jes. 55, 10. 11. In derselben Beziehung ist es als ζῶν bezeichnet, welches hier in ἐνεργής gleichsam seine nähere Erklärung findet. ζῶν steht überhaupt entgegen dem νεκρόν, von demjenigen, was Leben in sich trägt. Das Wort Gottes kann ζῶν heißen wiefern es den Keim des Lebens auch für die Geschöpfe in sich trägt, sei es des physischen oder des geistigen Lebens; so 1 Petr. 1, 23. vergl. Joh. 6, 63. Deuter. 32, 47. Aber eben so auch insofern als dasselbe sein Dasein und Leben fortwährend kräftiglich durch Erfüllung seiner Verheißungen an den Gläubigen, und durch Vollstreckung des angedrohten Gerichtes an seinen Verächtern beweiset; vergl. Act. 7, 38; in letzterer Beziehung ist es hier gemeint, wie denn in dieser Hinsicht auch Gott selbst öfters als der lebendige, ὁ ζῶν bezeichnet wird, s. 10, 31 und oben S. 450 sq. Vergl. Soph. Oed. Tyr. 481 sq.: τὰ δ' [μαντεῖα] αἰεὶ ζῶντα περιποιῦται. Schol.: μαντεύματα ζῶντα καὶ ἰσχύοντα τῇ ἀληθείᾳ. Theophylakt: ὥσπερ τότε, φησὶν, οὐ πόλεμος, οὐ μάχαιρα ἐκείνους ἀπώλεσεν, ἀλλ' ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος, αὐτόματοι γὰρ κατέπιπτον, οὕτω καὶ ἐφ' ἡμῖν ἔσται. ὁ γὰρ αὐτὸς λόγος καὶ ἐκείνους ἐκόλασεν καὶ ἡμᾶς κολάσει. ζῇ γὰρ αἰεὶ καὶ οὐκ ἔσβησται. (Außerdem jedoch findet Theophyl. in dem ζῶν auch einen Beweis des hypostatischen Charakters des Wortes Gottes). — Uebrigens dient hier die Auslassung des ἐστι, wie schon richtig Böhm e u. Kuinö l andeuten, um den Rhythmus

ter und tiefer eindringt als ein gewöhnliches mit einfacher Schneide. — τομώτερος von τομός, einem von τέμνειν gebildeten Adjektiv: schneidend, (= τμητικός). Der Positiv findet sich nicht bloß Platon. *Tim. p.* 61 E, vom Feuer: σφοδρόν ὃν καὶ τομὸν ὀξέως τὸ προστυχὸν αἰεὶ τέμνει), welches Passow für die einzige Stelle hält, sondern auch, wie schon Stephanus angibt, *Plutarch. Sympos. VI*, 8: ἔχει δέ τι τομὸν καὶ διαιρετικὸν οὐ σαρκὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀργυρῶν καὶ χαλκῶν ἀγγείων. *Ib. VIII*, 9: λεπτὰ καὶ τομὰ καὶ ὀξέα. Der Comparativ *Lucian. Toxar.* 11. *Callim. hymn. in Del. v.* 94. *Phocylid. v.* 118: ὄπλον τοι λόγος ἀνδρὶ τομώτερόν ἐστι σιδήρον. Der Superlativ *Sophocl. Ajax* 815: ὁ μὲν σφαγὲς ἔσθηκεν, ἢ τομώτατος γένοιτ' ἄν. — Die Vergleichung des Wortes Gottes wie anderswo auch der menschlichen Rede oder Zunge (vergl. Ps. 57, 5. 59, 8. 64, 4.) mit einem Schwerte ist nicht selten. Gewöhnlich bezieht sie sich auf die eindringliche, verwundende, alles Widerstrebende bestiegende und vernichtende Kraft des Wortes. Dieses wird in der Apokalypse (1, 16) symbolisirt durch das scharfe zweischneidige Schwert, welches aus dem Munde des dem Johannes erscheinenden Menschensohnes ausgeht. So wird Sap. 18, 15. 16 das allmächtige Wort Gottes als ein ξίφος ὃν bezeichnet, Gottes Gebot tragend und Alles mit Tod erfüllend, als ein heftiger Streiter vom göttlichen Throne im Himmel auf das dem Verderben geweihte Land herabkommend. *Tharg. Cant.* 3, 8: et sacerdotes et Levitae et omnes tribus Israel amplectuntur verba legis, quae gladio sunt similes. *Midrasch Thillin in Jalkut Simeon. II fol.* 95, 4: Lex dicitur gladius q. d. Ps.

πράσανον ἄμφορες. *Soph. Aj.* 286. *Id. Electr.* 485; auch ἄμφιθικτον ξίφος *Id. Antig.* 1309.

149, 6. An unserer Stelle aber kann man zweifelhaft sein, ob die Vergleichung sich ebenfalls auf die richtende und strafende Kraft des Wortes Gottes bezieht, vermöge der dasselbe in das innerste Mark und Bein des Menschen einschneidet und die Widersacher vernichtet (so Justinian, S. Schmidt, Cramer u. a.), oder vielmehr auf die Kraft desselben, das Innere des Menschen zu erforschen und zu dem Ende in dasselbe einzudringen, so tief versteckt und verborgen es auch sein möge, wie Michaelis u. a. Die Worte können ohne Zweifel auch das Letztere bezeichnen, da ein scharfes Schwert, indem es in den Körper eindringt, wohl betrachtet werden kann als das Innere desselben erforschend. Auch der Zusammenhang entscheidet nicht für das Eine oder das Andere. Durch die vorhergehenden Prädikate werden wir allerdings mehr auf die erstere Beziehung hingewiesen. Aber in den nachher folgenden Gliedern wird die Kraft der Erkenntniß auch des Verborgenen ausdrücklich hervorgehoben, und auch das unmittelbar folgende Glied wird natürlicher darauf bezogen, als auf die richtende und strafende Eigenschaft des Wortes Gottes; und dadurch werden wir darauf geführt, in derselben Beziehung auch dieses Glied zu fassen. Indessen ist die andere wohl nicht auszuschließen. Der Verfasser beabsichtigt unverkennbar das Wort Gottes nach beiden Eigenschaften zu schildern, als das Widerstrebende strafend und das Verborgene des Herzens ans Licht ziehend; und so scheint er in diesem Gliede beide Seiten nicht bestimmt unterschieden zu haben. Beide Beziehungen verbinden hier schon Gerhard, Böhme; und so hebt auch schon Chrysostomus zu den Worten: καὶ κριτικὸς κ. τ. λ. beide Beziehungen hervor: . . αὐτὸς τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ κρινεῖ· ἐκεῖ γὰρ διαβαίνει καὶ κολάζων καὶ ἑξετάζων. — Sehr zur Vergleichung geeignet übrigens mit diesem Gliede (in Verbindung mit dem folgenden) ist die

Weise wie Philo in seiner Schrift *Quis rerum divinarum haeres* den göttlichen Logos von Seiten seiner scheidenden und trennenden Kraft schildert. Veranlassung gibt ihm dazu die Stelle Genes. 15, 10: ἔλαβ' δὲ αὐτῷ πάντα ταῦτα καὶ διεῖλεν αὐτὰ μέσα. Er nimmt hier als Subjekt Gott, indem er die einzelnen Thiere, die nach dem Texte getheilt werden, von der Rede, den Sinnen, der Seele deutet; Gott verrichtet nun die Theilung durch seinen λόγος, den τομεὺς τῶν συμπάντων, den er auf das allerschärfste richtet, der nicht bloß alles Sinnliche trennet und bis zu den Atomen hindurchdringt (διεξέρχεται), sondern eben so auch das Uebersinnliche theilet, z. B. die Seele in die vernünftige und unvernünftige u. s. w. S. 26 p. 499. A. B. S. 27 p. 500. B. C. Vergl. S. 44 p. 510 D. S. 45. p. 511. E, wo er die drei getheilten Dinge als entsprechend den drei Theilen der Seele bezeichnet, wo denn zu der durch die Theilung entstehenden Sechszahl als Siebentes der τομεὺς πάντων, ὁ ἱερός καὶ θεὸς λόγος komme. Die beiden Vögel, von denen es in der Genes. 15. heißt, daß sie nicht getheilt seien (τρογγῶν κ. περιστέρων) deutet er auf die göttliche und menschliche Weisheit (S. 25 p. 498) oder die beiden λόγους, den göttlichen urbildlichen und den menschlichen abbildlichen (S. 48 p. 512 E sq.); beide seien untheilbar (ἀδιαίρετοι, ἀτμητοί), aber vermöchten eben deshalb so vieles Andere zu theilen (τέμνειν). ὁ τε γὰρ θεὸς λόγος τὰ ἐν τῇ φύσει διεῖλε καὶ διένειμε πάντα, ὁ τε ἡμέτερος νοῦς . . τέμνων οὐδέποτε λήγει (ib. p. 513. B. C.) a). Mit der letzteren Stelle ist zu vergleichen *Quod*

a) Vergl. Gfrörer Philo I. S. 184 sqq. Dieser vergleicht noch passend aus derselben Schrift S. 44. p. 510 E, wo Philo als ein anderes Symbol des Logos bei dem goldenen Armleuchter den mittleren und Hauptarm betrachtet,

deter. potior. insid. S. 29 p. 175 D, wo er in dem Noah als Landbebauer (Genes. 9, 12) ein Symbol des Tugendhaften findet, der das Böse beherrscht und die Leidenschaften

angefertigt vom feinsten Golde; wiefern nämlich das Gold feinen Rost annehme und ohne zu zerreißen in die dünnsten Blättchen geschlagen oder gegossen werde, sei es passend Sinnbild einer höheren Natur, welche ausgedehnt und ausgegossen überall sich hinverbreitend immer vollständig sei, und doch die anderen Gegenstände aufs geschickteste verbinde. Aus dieser Eigenschaft des Logos, daß er durch Alles ausgegossen ist und Alles durchdringt, erklärt sich die andere, daß er Alles theilt. Eben dahin gehört Legg. Allegor. I. III, S. 59. p. 92 A. B, wo die Schilderung des als Thau vom Himmel herabgekommenen Brotes Exod. 16, 13 sq. gleichfalls auf den λόγος Θεοῦ gedeutet wird und dieser bezeichnet als συνεχής, ὡικῶς δρόσῳ, κύκλῳ πᾶσαν (ψυχὴν) περιειληφώς καὶ μηδὲν μέρος ἀμέτοχον αὐτοῦ ἔων; dann als λεπτός νοῆσαι καὶ νοηθῆναι καὶ σφόδρα διανγής καὶ καθαρός ὁραθῆναι, als dem Koriander vergleichbar, wiefern von diesem gesagt werde, daß wenn er auch ins Unendliche getheilt werde, jedes Theilchen, in die Erde gepflanzt, vollständig so trage wie das Ganze; τοιοῦτος καὶ ὁ Θεοῦ λόγος καὶ δι' ὅλων ὠφελητικὸς, καὶ διὰ παντὸς μέρους καὶ τοῦ τυχόντος, nicht minder als der Pupille im Auge vergleichbar und als ὀξυδερκέστατος, λαμπρότατος, τηλαυγέστατος. Damit ist die ähnliche Schilderung der σοφία zu vergleichen Sap. 7, 22 sqq., wo dieselbe unter andern bezeichnet wird als versehen mit einem πνεῦμα πολυμερές, λεπτόν, εὐκίνητον . . ὁξὺ . . βέβαιον, ἀσφαλές, παντοδύναμον, παντεπίσκοπον, καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων, als πάσης κινήσεως κινητικώτερον . . διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα. — μία δὲ οὖσα πάντα δύναται. — ἔστι . . εὐπρεπεστέρα ἡλίου, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀστέρων θέσιν φωτὶ συγκρινομένη εὐρίσκειται προτέρα. — διατείνει ἀπὸ περατος ἐπὶ πέρας εὐρώστως καὶ διοικεῖται τὰ πάντα χρήσιως.

zügelt, und zwar so, daß wenn ein Böses sich verheerend ausdehne, wie eine fressende körperliche Krankheit, es dann durch die Vernunft fortgeschnitten werde (λόγῳ τομῇ τῷ καὶ ἐπιστήμην τέμνεται). Vergl. auch die schon von Grotius angeführte Stelle *De Cherubim* S. 9 sq. p. 112 sq., wo er von der φλογὶν ῥομφαία Genes. 3, 24 eine Deutung auf den λόγος gibt, und dann als ein μίμημα jener φλογὶν ῥομφαία (nämlich des göttlichen λόγος) das πῦρ καὶ μάχαιραν bezeichnet, welches Abraham (ἤνικα ἤρξατο κατὰ θεὸν μετρεῖν πάντα καὶ μηδὲν ἀπολείπειν τῷ γεννῆτῳ) nahm (Genes. 22, 6), da er das Sterbliche von sich zu trennen und zu verbannen trachtete, um mit bloßer Seele sich zu Gott emporzuschwingen (διελεῖν καὶ καταφλέξαι τὸ θνητὸν ἀφ' ἑαυτοῦ γλιχόμενος, ἵνα γυμῇ τῇ διανοίᾳ μετάρσιος πρὸς τὸν θεὸν ἀνάπτη). An allen diesen Stellen ist die δύναμις τμητική des λόγος — des göttlichen wie des menschlichen — diejenige Eigenschaft, wodurch er Ungleichartiges scheidet, das Göttliche von dem Ungöttlichen, das Höhere von dem Niedrigeren u. s. w.; was wenigstens sehr verwandt ist mit demjenigen, weshalb in unserer Stelle dem Worte Gottes dieses Prädikat τομώτερος κ. τ. λ. beigelegt wird, wenn wir dieses auf die Erkenntniß des Verborgenen mit beziehen. Sehr wahrscheinlich ist mir aber, daß dem Verfasser des Briefes bei dieser Bezeichnungsweise die Philonische Darstellung vorgeschwebt hat, und ihm wenigstens die Schrift *Quis rerum divinarum haeres* bekannt gewesen ist a).

a) Und dieses um so mehr, da dieses ja nicht die einzige Stelle unseres Briefes ist, welche eine Bekanntschaft des Verfassers mit Schriften des Philo in hohem Grade wahrscheinlich macht; vergl. Thl. I Anm. 504. S. 398 sqq. Für unsere Stelle haben schon Grotius u. Mangey diese

Um so mehr aber können wir uns dann, wenn er diese Bezeichnung zum Theil anderswoher entlehnt hat, es denken, daß er mit derselben nicht einen ganz scharf begrenzten Begriff verbunden hat.

καὶ διεικνοῦμενος — μυελῶν. Ohne Bedenken habe ich hier das erste τε des recip. Textes (hinter ψυχῆς) mit Lachm. ausgeworfen, wozu auch schon Bengel u. Griesb. geneigt sind. Es hat von Griech. Handschriften die Uncialen A B C H gegen sich und mehrere Minuskeln. Von Griechischen Vätern lassen es aus Origenes in Joann. Tom. I c. 36. in Psalm. 118, 140. Exhort. ad mart. 37; Athanasius c. Arian. II, 35. 37; Eusebius ap. Gelas. Cyzic. p. 29; Chrysostomus Homil. VI u. VII, Theodoret, Kyriellus Al. an 11 Stellen (nämlich, so viel ich gefunden habe, an allen, wo er bei Citirung oder Benützung der Stelle (s. oben S. 559 Anm.) dieses Glied mit anführt, nur mit Ausnahme der einen de Adorat. l. III p. 99 A.); Pseudo-Cäsarius (Galland. Bibl. VI p. 98. 117), Johannes Damasc., Theophylakt; wogegen ich das τε außer der einen Stelle des Kyriell. Al. nur bei Basilus (I, 163. III, 400) und Detumen. gefunden habe. Auf das Fehlen desselben führen aber auch die Lateiner, die Vulgata: animae et spiritus, compagum quoque ac medullarum. Lat. DE: animae et sp., artuumque et med.; und eben so oder ähnlich Lucifer Calarit. p. 224; Ambrosius de Virgin. c. 1 §. 3. de Fide IV,

Vermuthung geäußert. Daß beide, Philo und der Verfasser des Hebräer-Briefes, diese Idee und Bezeichnungsweise aus einer gemeinschaftlichen Quelle sollten geschöpft haben, wie Gfrörer a. a. O. S. 188 meint, dazu sehe ich keinen hinreichenden Grund.

7, 73. *de interpellat. David. II, 4, 5. in Luc. 2, 35; Hieronymus in Jes. 66. in Zach. 9; Vigilius Taps. c. Varim. p. 735.; Primasius; die Latein. Uebers. v. Origen. in Genes. Homil. III, 6. in Levit. Homil. XVI, 7. u. a.* Dazu kommt, daß sich in diesem Falle leichter erklärt, wie Abschreiber durch die Rücksicht auf eine größere Gleichmäßigkeit in der Verknüpfung der von *μερισμοῦ* abhängigen Wörter (*ψυχῆς . . πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν*) zur Aufnahme des *τε* hinter *ψυχῆς* bewogen werden konnten, als wie überall grade das erstere *τε* hätte ausgelassen werden sollen.

Nicht ohne Schwierigkeit ist es aber, auf bestimmte Weise anzugeben, in welchem Verhältnisse die einzelnen Wörter dieses Gliedes zu einander stehen. Was die grammatische Verbindung betrifft, so wird hier von den meisten Auslegern ohne weiteres vorausgesetzt, daß *ψυχῆς, πνεύματος, ἁρμῶν, μυελῶν* alle viere auf gleiche Weise als Genitiv von *μερισμοῦ* abhängig seien, und das ist allerdings auch im höchsten Grade wahrscheinlich. Das Nomen *μερισμός* kann hier nicht wohl anders gemeint sein als für: Theilung, Scheidung, Trennung (anders als 2, 4). Es schließt sich an die Weise an, wie das Verbum *μεριῶσθαι* 1 Cor. 1, 13. Matth. 12, 25. 26. Marc. 3, 24—26. 1 Reg. 16, 21 gebraucht ist: getheilt werden, getrennt, gesondert in verschiedene Theile, was überhaupt die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist. Es fragt sich aber, was denn hier geschieden und getheilt wird, ob die genannten Begriffe jeder in sich selbst nach seinen einzelnen Bestandtheilen und Elementen, oder der eine von den andern. Diejenigen Ausleger, welche das Letztere annehmen, fassen er meistens grammatisch als zwei Glieder, und hier wenigstens das erstere so: bis zur Scheidung der Seele vom Geiste, bis daß Seele und Geist von einander

geschieden werden; so Erasmus Paraph., J. Cappellus, Limborch, Wittich, Braun, Wolf, Bengel, Peirce, Ch. F. Schmid u. a.). Dann würde nun aber bei der recip. Lesart mit τε hinter ψυχῆς, wo das zweite Glied: ἄρμ. τε καὶ μυελ. dem ersteren ψυχ. τε καὶ πν. so genau entsprechend scheint, auch das zweite auf analoge Weise zu fassen sein: bis daß Gelenke und Mark sich von einander scheiden, die Gelenke vom Mark. So fassen es auch Bengel, Peirce u. a. Doch wie man das auch wenden möge, erscheint es immer als ein unnatürliches Bild, da am Körper die Gelenke und das Mark nicht auf solche Weise zusammenhängen, daß ihre Scheidung als Beweis einer vorzüglichen Schärfe und durchdringenden Kraft könnte genannt werden. Daher denn die meisten Ausleger, welche das Verhältniß der beiden ersteren Wörter so fassen, doch die beiden anderen nicht auf entsprechende Weise nehmen, was bei der recip. Lesart doch fast nothwendig scheint. — Aber auch wenn wir das erstere τε nicht lesen, wird es bei der angegebenen Auffassung des Verhältnisses der beiden ersten von μερισμοῦ abhängigen Wörter nicht leicht möglich sein, das Verhältniß der beiden letzteren ἄρμῶν . . μυελῶν zu jenen und gegen einander auf eine Weise zu fassen, welche einen natürlichen und klaren Sinn gibt ^{b)}. — Eher könnte man bei

a) Auch schon Chrysostomus führt diese Auffassung an, und Dekenenius befolgt dieselbe, indem er es sagt, daß das Wort Gottes die menschliche Seele des heiligen Geistes bloß mache (ἡγοῦμαι οὖν νῦν τοῦτο εἰρησθαι, δι χωρισμὸν ἐργάζεται τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ ἀφαιρεῖται αὐτὸ ἀπὸ τῆς ψυχῆς); welche Erklärung auch Theophylakt mit anführt. — Schol. cod. a Matth.: μερισμοῦ] ὥς τὸ ἅγιον πνεῦμα τῆς ἀκαθάρτου ψυχῆς ἀφαιρεῖσθαι.

b) Nämlich wenn auch sie grammatisch von μερισμοῦ abhängig

derselben mit Bö hme $\psiυχῆς τε καὶ πνεύματος$ als einen Begriff bildend zusammennehmen, und eben so $ἀρμῶν τε καὶ μυελῶν$ gleichfalls als synonyme Ausdrücke und einen Begriff bildend: hindringend selbst zu dem Punkte, (s. unten), wo sich Seele und Geist scheiden von Gelenk und Mark, wo die letzteren für den menschlichen Leib als diejenigen Theile desselben müßten genannt sein, welche mit am meisten dazu beitragen ihm Leben und Bewegung zu geben. Doch würde dafür die ganze Ausdrucks- und Verbindungsweise sehr unnatürlich sein, und noch weniger ist diese Erklärung bei unserer Lesart ohne das erstere $τε$ statthast. Eher würde sich dabei grammatisch die von Calvin, Beza, Camero, Estius, Gerhard, Calmet, Baumgarten, Storr u. a. wie es scheint auch Ruinöl u. Klee befolgte Auffassung rechtfertigen lassen, daß alle viere als einander koordinirte Begriffe genommen werden und jeder einzelne als Theilung vom Worte Gottes erfahrend: bis daß es theile Seele, Geist, Gelenke und Mark, jedes in sich selbst. Diese Auffassung halte auch ich im Allgemeinen für die richtige, nämlich insofern, daß ich annehme, es sei nicht eine Scheidung der $\psiυχη$ vom $πνεῦμα$ gemeint, noch dieser beiden von den $ἀρμῶς$ und $μυελῶς$, sondern eine Theilung der $\psiυχη$ in sich u. s. w. ^{a)}. Die

betrachtet werden. Ueber eine andere grammatische Konstruktion derselben s. unten.

- a) Darnach Chrysostomus *Homil. VI*: $\epsilonἰς τὰ κοινὰ φησὶ δικνεῖται τῆς καρδίας τῆς ἡμετέρας καὶ διατέμνει τὴν ψυχὴν.$ *Homil. VII* führt er diese und die von mir zuerst genannte Fassung beide an: $\alpha\chi\rho\iota\mu\epsilon\rho.\psi.\kappa\alpha\iota\pi\nu.\tau\acute{\iota}\epsilon\sigma\tau\iota\tau\omicron\upsilon\tau\omicron;$ $\phi\omicron\beta\epsilon\rho\omicron\nu\tau\iota\eta\upsilon\lambda\epsilon\alpha\tau\omicron.$ $\eta\gamma\alpha\rho\omicron\tau\iota\tau\omicron\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha\pi\omicron$ $\tauῆς\psiυχῆς,\eta\omicron\tau\iota\kappa\alpha\iota\alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\tau\omega\iota\omega\upsilon\alpha\sigma\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon\delta\iota\kappa\nu\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\iota,\omicron\upsilon$ $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma\eta\mu\acute{\alpha}\chi\alpha\iota\rho\alpha\mu\omicron\nu\omicron\nu\iota\omega\upsilon\sigma\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon.$ Auch Deſumen. und Theophylakt führen diese Erklärung mit den Worten des Chrysost. an.

Ausdruckweise ist unverkennbar gewählt noch mit Beziehung auf die Wirksamkeit eines eigentlichen Schwertes; ein solches dringt in den Körper ein, so daß es denselben theilt; ohne Vergleich schärfer erscheint das Wort Gottes, indem dasselbe die Seele zu theilen vermag und den Geist. Beide, *ψυχή* und *πνεῦμα*, stehen hier auf jeden Fall in Beziehung auf den Menschen, und beide entgegen dem *σῶμα*, womit sie 1 Thess. 5, 23 verbunden sind. Die *ψυχή*, welche zuweilen auch allein dem *σῶμα* entgegengesetzt wird, als das ganze belebende Princip des Menschen und zugleich die Quelle und der Inbegriff alles Geistigen in ihm, ist an diesen beiden Stellen wohl für das Niedrigere zu nehmen, was der Mensch mit dem Thiere gemein hat, als Princip des animalischen Lebens und der sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen, was Philo τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς nennt (*Quis rer. divin. haer.* S. 26. p. 499. B. S. 48 p. 512 E sq. de Migrat. Abrah. S. 12 p. 398 A), τὸ πνεῦμα aber für das Höhere, was Philo τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς nennt, oder nach Plato den νοῦς, und wovon er auch das πνεῦμα Genes. 2, 7 deutet (*Quod deter. potior. insid.* S. 22 sq. p. 170.), was den Geist Gottes in sich aufnimmt, und in der Schrift besonders in Beziehung auf diese Vereinigung als τὸ πνεῦμα bezeichnet wird. Doch kann es dem Verfasser, wenn diese Auffassung richtig ist, nicht grade darum zu thun gewesen sein, in der Setzung beider Wörter einen bestimmten Unterschied zwischen ihnen geltend zu machen, sondern nur darum, durch beide das Unsichtbare des Menschen zu bezeichnen, was vom Worte Gottes eben so getheilt und nach seiner inneren Beschaffenheit enthüllt wird, wie das Sichtbare, Körperliche durch die Schärfe des Schwertes. Denn darauf ist hier zunächst das Durchdringen und Zertheilen zu beziehen, daß auch Seele und Geist nach ihrer inneren Beschaffenheit

und in ihrer verborgensten Tiefe erforscht und enthüllt werden, wie es auch die meisten Ausleger fassen, nicht aber sowohl, wie Baumgarten, Storr, darauf daß das Wort Gottes in Seele und Geist vernichtend und verderbend eindringe, wie das Schwert in den menschlichen Körper. Der Begriff des Richtens ist hier jedenfalls erst als sekundärer, an den des erforschenden Durchdringens sich anschließender zu betrachten^{a)}. *Μερισμός* aber ist der Bedeutung nach als *nomen actionis* zu fassen und ἄχρη μερισμοῦ = ἄχρη οὐ μερίσθ. — Nicht ohne Schwierigkeit erscheint nun aber auch bei dieser Auffassung, daß noch hinzugefügt ist ἀρμῶν τε καὶ μυελῶν. Das erstere Nomen ἀρμός, von ἄρω fügen, bezeichnet überhaupt Zusammenfügung; so *Dionys. Hal. V. p.* 282: ἀρμός θυράς, von der Fuge, der Stelle wo die Thüre an die Wand gefügt ist. *Sirac.* 27, 2: ἀνὰ μέ-

- a) *Schol. cod. a Matth.*: δεικνόμενος] πάντα, φησὶν, ὁ χριστὸς ἐπίσταται, οὐδὲν αὐτὸν λείπειν, οὐδὲ τὰ πονηρὰ τῆς καρδίας βουλευματα. So nach *Theodoret. Chrysostomus* verbindet beides mit einander (s. oben S. 569); doch hebt er die strafende und verderbende Wirksamkeit besonders hervor; *Homil. VII* hinter den S. 576 Anm. a angeführten Worten: δείκνυσιν ἐνταῦθα, ὅτι καὶ ἡ ψυχὴ κολάζεται καὶ ὅτι τὰ ἐνδοτάτα διερευνᾶται καὶ ὅλον δι' ὅλου δεικνύεται τὸν ἄνθρωπον. und *Homil. VI* (nach den ib. angeführten Worten): οὐ κῶλᾶ ἐστι πέσειν ἐνταῦθα, οὐδὲ γῆς ἀποστερηθῆναι, καθάπερ ἐκεῖ, ἀλλὰ βασιλείας οὐρανῶν καὶ γέννη παραδοθῆναι αἰωνίῳ καὶ κολάσει ἀθανάτῳ καὶ τιμωρίᾳ. — Noch eine andere Auffassung des Sinnes (nach *Kyriell*) wird von *Dekumen. u. Theophylakt* angeführt und von *Letzterem* nicht gemißbilligt: ὅτι ὁ θεοῦ λόγος εἰσελθὼν εἰς τὴν ψυχὴν διαιρεῖ καὶ μερίζει τὰ ταύτης μέρη, δεκτικὴν αὐτὴν ποιῶν καὶ χωρητικὴν τοῦ μυστηρίου. ὥσπερ γὰρ τὸ βέλος διαιροῦν τὴν σάρκα οὕτως εἰς αὐτὴν εἰσδύεται, οὕτω καὶ ὁ λόγος, ἐὰν μὴ τὰ συμπεγραμμένα τῆς ψυχῆς μέρη διέλῃ, οὐκ ἂν εἰς αὐτὴν εἰσελθοί.

στον ἄρμων λιθῶν, zwischen den Fugen der Steine. *Pol-
 lux. I: ἄρμοι ὀδόντων*, die Fugen der Zähne, zwischen den
 einzelnen Zähnen. *Id. II, 141: ἄρμοι ἀγκῶνος*, von dem
 Gelenk des Ellenbogens. *Testam. XII Patr. Zebul. 2: οἱ
 ἄρμοι τοῦ σώματος μου ἐξέστησαν καὶ οὐκ ἠδυνάμην
 στήναι*, von den Gelenken des Leibes. Von den Gelenken
 des Körpers ist der Ausdruck auch hier hergenommen und
 spielt darauf an, wie auch das damit verbundene *μυελοι*
 zeigt. Doch dürfen hier beide Ausdrücke nicht von den kör-
 perlichen Gliedern selbst verstanden werden. Zur Bezeichnung
 der Schärfe und trennenden Kraft eines Schwertes würde es
 allerdings ein passender Ausdruck sein, daß dasselbe eindringe
 bis daß es theile die Fugen und Gelenke der einzelnen Glieder,
 wie das Mark, so daß die einzelnen Gebeine aus ihrer
 Verbindung mit einander getrennt und in ihrem Innern ent-
 blößt werden, und es könnte diese Wirkung auch gar wohl
 dem Worte Gottes beigelegt werden, wie das vom Philo
 geschieht. Aber hier würde es immer eine unnatürliche An-
 tiklimax geben, wenn, nachdem schon Seele und Geist ge-
 nannt waren, als welche vom Worte Gottes getheilt würden,
 darnach noch in gleicher Beziehung die Gelenke und das Mark
 des Körpers genannt würden. Höchst wahrscheinlich sind da-
 her hier wohl beide Ausdrücke mit Grotius u. a. gleich
 unmittelbar in Beziehung auf Seele und Geist zu fassen;
 und das liegt bei unserer Lesart auch selbst aus grammatischer
 Rücksicht am nächsten. Wenn gleich nämlich das *τε* sich auch
 als Anknüpfung des ἄρμων an das Vorhergehende fassen
 läßt, so ist doch bei dem unmittelbaren Zusammenstehen mit
καὶ viel wahrscheinlicher, daß es sich auf das Verhältniß
 des ἄρμων zum Folgenden bezieht, so daß ἄρμων τε καὶ
 μυελῶν als eng zusammengehörend erscheint, wie es auch allge-
 mein gefaßt wird, dieses aber an das Vorhergehende nicht

durch die Copula angeknüpft. Da würde es aber nur dann natürlich sein, ἄρμων . . μυελῶν dem vorhergehenden ψυχῆς . . πνεύματος als koordinirt zu betrachten, wenn auch diese beiden, wie es der recip. Text hat, durch τε καὶ mit einander verbunden wären, so daß es als zwei symmetrische Glieder erschiene. Wenn aber das erstere τε fehlt, so ist am natürlichsten diese letzteren Worte ἄρμων τ. κ. μυελῶν in ganz enger Beziehung auf die vorhergehenden zu nehmen, als denselben subordinirt und als nähere Bestimmung und Verstärkung derselben: wie ein scharfes Schwert in den Körper dringt und selbst Gelenke und Mark desselben theilt, so theilt das Wort Gottes Seele und Geist und weiß in die geheimsten Fugen und das innerste Mark derselben einzudringen. So steht μυελός auch bei Griechen öfters in Beziehung auf die Seele. *Themist. Orat.* 32 p. 357: (ὁδύνη) εἰσδεύκυντα εἰς αὐτόν πον τὸν μυελὸν τῆς ψυχῆς. *Eurip. Hippol.* 255 sq.: χοῆν γὰρ μετρίας εἰς ἀλλήλους Φιλίας θνήτους ἀνακίονασθαι καὶ μὴ πρὸς ἄκρον μυελὸν ψυχῆς. Und im Lateinischen medulla. *Cic. ad Divers.* l. XV ep. 16: . . te, qui mihi haeres in medullis. *Ovid. Trist.* I, 5, 9: haec mihi semper erunt imis infixa medullis. Und eben so kann ohne Schwierigkeit auch ἄρμοι in Beziehung auf die Seele und den Geist genommen werden, wie denn das Wort an sich allgemeiner Art ist und den Begriff der Gelenke des Körpers nicht an sich hat, sondern erst durch Hinzufügung von τοῦ σώματος oder sonst durch den Zusammenhang bekommt.

1. Für die andere Fassung des Verhältnisses von ψυχῆς κ. πν., daß die ψυχὴ vom πνεῦμα geschieden werde, könnte man die von Michaelis Paraphr. 2. beigebrachte Stelle Job. 7, 15 LXX vergleichen: ἀπαλλάσσεις δὲ ἀπὸ πνεύματος τὴν ψυχὴν (cod. Al.: ζωὴν) μου, ἀπὸ δὲ θανάτου τὰ ὀστέα μου (cod. Al.: τὴν δὲ ψυχὴν μου ἀπὸ τοῦ σώματος). Doch ist nicht besonders wahrscheinlich, daß sie dem Verfasser hier vorge-

schwebt hat, nach welcher dieser verschiedenen Lesarten er sie auch in seinem Coder der LXX mag gehabt haben. — Bei jener Auffassung aber würde am besten μερισμός ψ. κ. πν. nicht von der Handlung des Scheidens genommen werden, sondern als Bezeichnung der etwa zwischen ihnen stattfindenden Scheidung oder des Ortes wo sie auseinander gehen: das Wort Gottes dringt durch bis zu dem geheimnißvollen Punkte, wo sich Seele und Geist scheiden. So nimmt es auf ausdrückliche Weise Schlichting, mit bestimmter Unterscheidung von der andern möglichen Fassung des μερισμός als nomen actionis und als Bezeichnung der Wirkung des Wortes Gottes a). Diese Auffassung würde sehr zu beachten sein, wenn der Satz mit πνεύματος zu Ende wäre. Aber ganz unangemessen würde auch hier erscheinen, das Folgende ἄρμων τ. κ. μυελ. als in gleichem Verhältnisse wie ψυχῆς τε κ. πν. stehend zu betrachten. Dieses hat Schlichting sehr wohl erkannt, und er will daher ἄρμων . . μυελῶν gar nicht von μερισμοῦ abhängen lassen, sondern, als dem μερισμοῦ koordinirt, von ἄχρῃ: ad loca usque abditissima, ubi anima cum spiritu connectitur, itemque ubi sunt membrorum compages et medullae. Auf diese Weise verbinden auch Sykes, E. F. Schmid, Paulus, und eben so konstruirt deutlich Cyrill Al. de Fest. paschal. homil. 22 (Opp. V, b, 275 B. C: καθικνεῖται δὲ καὶ μέχρις ἄρμων τε καὶ μυελῶν), de Adorat. l. XVI (I p. 561 E). Diese Konstruktion würde nach der Auffassung von Schlichting, wenn man außerdem nur die ἄρmonds und μυελonds nicht körperlich versteht, einen ganz passenden Sinn geben. Allein die Konstruktion selbst ist durchaus

a) Auch Böhm e bei seiner Auffassung des Verhältnisses von ψυχ. τ. κ. πν. zu ἄρμ. τ. κ. μυελ. will ἄχρῃ μερισμοῦ ausdrücklich auf diese Weise fassen, als nur zur Bezeichnung des Punktes dienend, bis wie tief das Wort Gottes eindringe: pervadens . . ita ut per intervalla, si quae sint, animae animique et compagum medullarumque penetret seque insinuet i. e. intimos humanae personae naturaeque recessus aggrediens atque concutiens.

unwahrscheinlich; gewiß würde der Verfasser, wenn er diese Verbindung beabsichtigte, vor ἀρμῶν die Präposition ἐξοὶ wiederholt haben.

2. Für πνεύματος gibt es eine andere Lesart σώματος in mehreren Minuskeln; und damit wird die Stelle citirt von Basiliius III, p. 400 D (nach 4 Handschriften, obwohl die Ausgaben πνεύματος geben), Cyrill. Al. an 3 Stellen (III, 778. V, a, 398. V, b, 275), Pseudo-Cäsarius (I. I, p. 98 C.), Dionys. Areop. de div. nom. 9. Es würde das nicht grade unpassend sein; es wäre da nur auf die tilgende Kraft des Wortes Gottes zu beziehen. Doch sind die Zeugen zu unerheblich, und dieselben Kirchenväter citiren anderswo mit πνεύματος, was Origenes allein kennt. Es ist σώματος ohne Zweifel Emendation solcher, die sich hier in πνεύματος nicht finden konnten. Dasselbe würde von μελῶν gelten, wenn dieses sich wirklich, wie Erasmus angibt, in einigen Handschriften vorfinden sollte. Bei Bowyer ist dasselbe als Conjectur angeführt, und Heinrichs zeigt sich nicht abgeneigt, sie zu billigen.

3. Die Nomina ἀρμός und μελός und das Verbum διακνέομαι kommen alle drei im N. T. nicht weiter vor; das Verbum LXX nur Exod. 26, 28. 36, 30; doch ist es gut Griechisch.

καὶ κριτικός — καρδίας. Das Nomen κριτικός kommt weder im N. T. weiter vor, noch LXX; es ist aber nicht bloß richtig gebildet, sondern findet sich auch bei Griechen nicht selten, und selbst bei den besten Schriftstellern, als Bezeichnung dessen, der die Gabe und Fertigkeit besitzt, scharf zu unterscheiden und mit Genauigkeit das Verschiedenartige zu erkennen und zu beurtheilen. So ist es sonder Zweifel auch hier zu nehmen (Alberti Glossar.: κριτικός· διακριτικός, χωριστικός); nicht aber, wie Ruinöl, = condemnans. Weil das Wort Gottes Seele und Geist durchdringend bis in die innersten Tiefen theilet, vermag es des Herzens Gesinnung und Gedanken zu erkennen und zu

beurtheilen, die bösen und unlauteren von den guten und lautereren zu unterscheiden, so sehr sie sich auch verstecken und verschließen. ἐννοία im N. T. nur noch 1 Petr. 4, 1, LXX nur öfters in den Proverbien, aber auch bei Demosth., Isokrat., Xenophon, wie bei Späteren. ἐνδύμνησις im N. T. noch Matth. 9, 4. 12, 25. Act. 17, 29, kommt beim Thukydides, Isäus und Aristoteles vor, findet sich jedoch überhaupt nur selten gebraucht (LXX haben dafür ἐνδύμνημα und so auch Xenophon u. Plato). Im Gebrauche läßt sich zwischen beiden Wörtern, wie sich auch nach ihrer etymologischen Bildung erwarten läßt, wenig Unterschied der Bedeutung nachweisen, und am wenigsten in solcher Verbindung; beide bezeichnen die Gedanken, Erwägungen des Menschen in seinem Innern, welches in Beziehung auf Gedanken wie auf Empfindungen in der Schrift häufigst das Herz genannt wird, insbesondere wo deren sittliche Beziehung in Betracht kommt.

Daß in den beiden folgenden Gliedern die Pronomina αὐτοῦ (und eben so im letzten das Relativum ὃν) sich nicht mehr auf das Wort Gottes beziehen, sondern auf Gott selbst, ist schon oben S. 564 bemerkt. Zu hart aber ist, wenn Michaeelis sich dieses so erklärt, daß er das αὐτοῦ, und zwar nicht bloß das zweite, sondern auch schon das erstere in ganz enger Verbindung mit dem relativen πρὸς ὃν nimmt: verborgen vor dem, gegen den u. s. w. Vielmehr steht wenigstens das erstere αὐτοῦ für sich in Beziehung auf ὁ Θεός in dem ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, welches in den vorhergehenden Gliedern Subjekt war ^{a)}. — κτίσις steht hier nach Hellenistischem Gebrauche als Concretum = κτίσμα Geschöpf (anz

a) Grammatisch unstatthaft ist aber, wenn Ruinöl schon im vorhergehenden Gliede (κριτικός κ. τ. λ.) nicht das Wort Gottes, sondern Gott selbst als Subjekt betrachten will.

ders 9, 11), und zwar im allgemeinsten Sinne für irgend etwas auf der Welt; wie Rom. 8, 39: . . οὐτε τις κτίσις ἐτέρα. Es umfaßt nicht bloß das Sichtbare, Sinnliche, sondern eben so das Unsichtbare, Geistige, und so auch das Verborgene im Herzen des Menschen (Gerhard: *cujusque creaturae non tantum substantiam intelligit, sed etiam affectiones et qualitates*). Aber falsch ist, wenn Michae-
lis meint, es könne vielleicht geradezu in der Bedeutung von יצא־לֵב stehen, von den Gedanken als den Gebilden des menschlichen Herzens; und eben so, wenn Grotius u. Carpzow glauben es hier von den Werken des Menschen als seinen Geschöpfen verstehen zu können, der Erstere mit Berufung auf den Gebrauch von κτίζεσθαι Sirac. 23, 20.

— Auch ἐνώπιόν τινος findet sich wie es hier und an der andern Stelle des Briefes wo es noch vorkommt, Kap. 13, 21, gebraucht ist nicht leicht bei einem Griechischen Schriftsteller; es scheint Alexandrinisch zu sein, und entspricht LXX häufig dem Hebräischen וּפְנֵי und ähnlichen Ausdrücken; aus der Griechischen Bibel hat auch unser Verfasser es sich angeeignet so wie andere neutest. Schriftsteller; von denen es am häufigsten Lukas und die Apokalypse haben, darnach auch Paulus; die anderen selten oder gar nicht. Gut Griechisch ist dagegen ἀφανής, was im N. T. nicht weiter vorkommt.

πάντα δὲ γυμνά κ. τετραχληλισμένα κ. τ. λ.

Ueber die Partikel δὲ für ἀλλὰ, als Anknüpfung eines positiven Satzes an einen negativen, aber so daß sie den Gegensatz stärker hervorhebt als ἀλλὰ thun würde, s. S. 237. Eben so Act. 12, 9. Eph. 4, 15. Es ist dieser Gebrauch echt Griechisch und findet sich bei den besten Schriftstellern; z. B. Xenoph. H. G. I, 4, 13 (6): . . ὥς οὐ δικαίως φύγοι, ἐπιβουλευθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν κ. τ. λ. Id. Oecon. 20, 14. Thucyd. l. I p. 45: μόνοι οὐκ ἀρχομένην τὴν

αὐξήσιν ἐχθρῶν, διπλασιουμένην δὲ καταλύοντες. Vergl. *Raphel. ad. v. 15.* — γυμνός nackt, von der äußeren künstlichen Hülle entblößt und daher in seiner natürlichen Beschaffenheit sich darstellend; dieses denn übertragen auch auf Solches, was überhaupt nicht mit dem leiblichen Auge geschaut wird. Fälschlich sagt Böhm, daß es in diesem Sinne bei Griechen nicht vorkomme. Schon Elsner weist Stellen nach. *Diod. Sic. l. I p. 69:* . . τὰς κρίσεις ἀκριβεῖς ἔσεσθαι, γυμνῶν τῶν πραγμάτων θεωρουμένων. *Lucian. de Gymnas. p. 401:* . . ὡς γυμνὰ τα γεγεννημένα οἱ Ἀρεοπαῖται βλέποινεν. *Heliodor l. X p. 501:* γυμνὴ καὶ ἀπαράκαλυπτος κατηγορία. *Achill. Tat. l. VIII p. 485:* πάντα γυμνά. S. auch *Antonin. l. XII §. 2:* ὁ θεὸς πάντα τὰ ἡγεμονικά γυμνὰ τῶν ὑλικῶν ἀγγελίων καὶ φλοιῶν καὶ καθαρμάτων ὁρᾷ. *LXX Job. 26, 6:* γυμνός ὁ ἄδης ἐνώπιον αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔστι περιβόλαιον τῇ ἀπωλείᾳ. — Denselben Sinn muß hier nun auch das daneben stehende *τραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς α.* geben; und darüber ist auch wenig Streit^{a)}; wohl aber darüber, wie es zu erklären sei, daß die Worte diesen Sinn haben können. — Das Verbum *τραχηλίζω*, über dessen Gebrauch sich bei *Wetstein* eine reichliche Sammlung aus verschiedenen Schriftstellern findet, gebildet von *τράχλος* — ähnlich wie *αὐχενίζω* von *αὐχὴν*, auch *δαχίζω* von *δάχισ* — bedeutet eigentlich überhaupt: jemanden beim (vorderen) Halse fassen um ihn zu rütteln, fortzuschleppen u. dergl. So wird das Wort namentlich vom Fechter gebraucht, der den Gegner beim Halse packt um ihn so zu würgen oder auf den Boden zu werfen. *Themist Orat. XXIII p. 291 A:* ἀθλητὴν ὁρῶ

a) Die Peschito: *אָפֶּת*; Vulgata (wie Lat. D E): *aperta.*

Hesychius: *τραχηλισμένα· πεφανερωμένα.*

στεφανούμενον, ὃν οἱ πολλοὶ ἐθεάσαντο ἐν τοῖς γυμνασίοις τραχηλιζόμενόν τε ῥαδίως, καὶ μεταφέροντα τοὺς ἀλκίῃ-
 ρας. *Plutarch. Anton. p. 931 A*: ἐγυμνασιάρχῃ Αἰθη-
 ναίοις, καὶ διαλαμβάνων τοὺς νεανίσκους ἐτραχήλιζε.
Id. de Curios. p. 521 B: ὁρᾷτε τὸν ἀθλητὴν ὑπὸ παι-
 δισκαρίου τραχηλιζόμενον. *Diogen. Laert. VI, 61*: ἰδὼν
 ὀλυμπιονίκην εἰς ἐταῖραν πυκνότερον ἀτενίζοντα, ἶδε,
 ἔφη, κριὸν ἀρειμάνιον, ὥς ὑπὸ τοῦ τυχόντος κορασίου
 τραχηλίζεται. *Philo de nom. mutat. §. 12 p. 1057 A*:
 ἐπειδὴν τις τοὺς φρονήσεως ἄθλους διαθλῶν γυμνάζηται
 τε τὰ τῆς ψυχῆς γυμνάσματα καὶ πρὸς τοὺς ἀντιπάλους
 καὶ τραχηλίζοντας αὐτὴν λογισμοὺς παλαίῃ α).

- a) So denn auch noch mehr bildlich τραχηλίζεσθαι von dem,
 der von einem überlegenen Gegner gleichsam beim Halse
 gepackt und Mißhandlungen preisgegeben wird, ohne daß
 er es abzuwehren und sich zu helfen vermag. *Joseph. B.*
IV, 6, 2: . . Ἰουδαίους . . ἐμφυλίῳ πολέμῳ καὶ διχονοίᾳ
 τραχηλιζομένους καὶ ἡμέραν οἰκτρότερα πασχεῖν. *Philo*
de Execrat. §. 7 p. 935 A: ἄρξεται ποτε διαπνεῖν καὶ
 ἀνακύπτειν ἢ πολλὰ γυμνασθεῖσα καὶ τραχηλισθεῖσα γῇ
 πρὸς οἰκητόρων ἀφορήτου βίας. *Id. de Cherub. §. 24 p. 121*
C: . . Σισύφειον τιμωρίαν ἀναδέξεται μὴδ' ὅσον ἀνα-
 κύψαι δυνάμενος, ἀλλὰ πᾶσι τοῖς ἐπιτρέχουσι καὶ τραχη-
 λίζουσι δεινοῖς ὑποβεβλημένος κ. τ. λ. *Id. de Vit. Mos.*
I §. 54 p. 648 A: τραχηλιζόμενοι δὲ ταῖς ἐπιθυμίαις
 πάντ' ὑπομενοῦσι θρᾶν τε καὶ πασχεῖν. *Ib. §. 59 p. 652 A*:
 ὑμεῖς μὲν οὖν ἐνταυθοῖ καθεδεῖσθε σχολὴν ἐν οὐδέοντι
 καὶ ἀργίαν ἔζοντες; τοὺς δὲ ὑμετέρους οἰκείους καὶ συγ-
 γενεῖς καὶ φίλους οἱ λειπόμενοι τραχηλιοῦσι πόλεμοι; κ.
 τ. λ. *Id. Quod omni. prob. lib. §. 22 p. 888 E*: εἰ μὲν γὰρ
 πρὸς ἐπιθυμίας ἐλαύνεται ἢ ὑφ' ἡδόνης δελεάζεται ἢ φόβῳ
 ἐκκλίνει ἢ λύπῃ συστέλλεται ἢ ὑπ' ἀπορίας τραχηλίζεται,
 δούλην μὲν ἑαυτὴν . . . ἀπεργάζεται. *Strabo VI p. 411 A*:
 εἰς ὃ (βάθος) αἱ παλιόρροιοι τοῦ πορθμοῦ κατὰ γούσιν εὐ-
 φυῶς τὰ σκάφη τραχηλιζόμενα μετὰ συσιροφῆς καὶ δίνης

gehen manche Ausleger für die Erklärung des Wortes an unserer Stelle aus; wie der Fechter, wenn er von seinem Gegner am Halse gepackt wird und dieser ihn nun hintenüber wirft, den Augen der Zuschauer zum Anblicke dargeboten wird, so sei dieses τετραχλίζειν übertragen um überhaupt zu bezeichnen: dem Anblicke Anderer bloßstellen. So *Camero, Pet. Faber Agonist. l. I c. 2, Cuper Observatt. l. I c. 12 p. 85, Brochmann, Krebs, Klee*. Doch hat diese Ableitung etwas nicht ganz Wahrscheinliches deshalb, weil bei dem τετραχλίζειν des Fechters dieses, daß das Gesicht des Gegners dem Anblicke des Zuschauers bloßgestellt wird, etwas Unwesentliches und mehr Zufälliges ist. Mehr Beifall, und wohl mit Recht, hat deshalb die Erklärung von *Perizonius ad Aelian. V. H. XII, 58* gefunden, der es davon herleitet, daß die Verbrecher pflegten so fortgeschleppt zu werden, daß man sie beim Halse faßte und den Kopf rückwärts bog, damit Alle sie erkennen und ihnen zu ihrer Schande ins Gesicht sehen könnten. Vergl. *Sueton. Vitell. 17*: (Vitellius) *relegatis post terga manibus, injecto cervicibus laqueo, veste discissa, seminudus in forum tractus est — reducto coma capite ceu noxii solent, atque etiam mento mucrone gladii subrecto, ut visendam praeberet faciem neve submitteret. Plin. Panegy. 34, 3*: nihil tamen gratius, nihil seculo dignius, quam quod contigit desuper intueri delatorum supina ora retortasque cervices. agnoscebamus et fruebamur, quum velut piaculares publicae sollicitudinis victimae supra sanguinem noxiorum ad lenta supplicia gravioresque poenas ducerentur. Diese Erklärungsweise besol-

μεγάλης. (Dasselbe bei *Eustath. in Od. μ. p. 480, 7*). So auch *Plato Amator. p. 96 C*: οὐκ οἶσθα μὲν, ὅτι τετραχλιζόμενος καὶ ἐμπιπτόμενος καὶ καθεύδων πάντα τὸν βίον διατετέλεκεν.

gen Elsner, Wolf, Baumgarten, Carpzow, Abresch, Ernesti (auch Instit. interpr. N. T. P. II c. 10. §. 102), Dindorf, Ruinöl, Bretschneider. Auch für mich hat diese Erklärung überwiegende Wahrscheinlichkeit, obwohl *τραχηλίζω* selbst sich nirgends grade in Beziehung auf die öffentliche Fortschleppung der Verbrecher gebraucht findet, und auch nicht so ohne weiteres für: entblößen, enthüllen, dem Anblicke bloßstellen. Doch findet sich auf ähnliche Weise *ὑπτιος* bei Artemidor. IV, 86: *ταῦτα μὲν, ὡς τέκνον, ἰκανῶς καὶ ἀνανδρῶς ἔχει, πάντων τῶν ἐν ὀνειροκρισίᾳ ἀπόρων λελυμένων καὶ οὕτως ὑπτίων κειμένων καὶ εὐεπγνώστων σοι ἔσομένων.* —

Bei früheren Auslegern ist sehr recipirt die Vorstellung, daß der Ausdruck von Opferthieren hergenommen sei, deren Inneres zum Vorschein komme, indem sie durch den Rückgrad in zwei Theile zerlegt werden. So führt Phavorinus als Erklärung eines Grammatikers an, *τραχηλίζειν* sei *διχοτομεῖν* oder *διὰ τῆς ῥάχεως σχίζειν*, und daran halten sich Beza, a Lapide, Estius, Grotius, J. Cappellus, Hammond, Clericus, Dorscheus, Afersloot, Alting, Gatacker ad Antonin. p. 346, Cramer u. a. — Es beruht das auf einer Verwechselung mit *ῥαχίζειν*, da *τραχηλίζειν* diese Bedeutung weder hat, noch seiner Etymologie nach haben kann. Eher könnte es, wie Balckenaer meint, (nach der Analogie von *ῥαχίζειν* und *αὐχενίζειν*) so viel sein als: den Hals abschneiden oder in den Hals stechen. Und so schon Theophylakt, s. gleich unten. Allein abgesehen davon daß auch dieses als wirkliche Bedeutung des Wortes nicht nachgewiesen ist, würde es doch auch nicht eben sehr wahrscheinlich sein, daß es von einer solchen Bedeutung ausgegangen sein sollte daß es stände für: in den eingeschnittenen Hals hineinschauen machen, und dann überhaupt für: das Innere schauen lassen, enthüllen, aufdecken. Andere wie Braun, Bengelu. a. geben dem Worte gradezu die Bedeutung: resupinata, hinten-

über gelegt, auf den Rücken gelegt, entweder, wie der Erstere, gleichfalls vom Opferthiere, um vom Priester untersucht zu werden, oder, wie der Letztere, allgemeiner, so daß überhaupt das Gesicht und die edleren Theile dem Anblicke sich darbieten. Doch läßt sich auch dieses nicht als eigentliche Bedeutung des Wortes nachweisen. Die Alten, bei denen man sich für die Erklärung eines solchen Wortes am ehesten Rath erhohlen möchte, sind hier ganz unsicher und willkürlich, und wenig mit einander stimmend, nur daß auch sie meistens es als einen von Opferthieren hergenommenen bildlichen Ausdruck betrachten. Chrysostomus erklärt es im Allgemeinen als hergenommen von der Abziehung des Felles von den geschlachteten Opferthieren (und eben so Isidor. Pelus. l. I ep. 94), ohne daß er sich darüber ausspricht, wie dieses als ein τετραχλίσσθαι bezeichnet werden könne, was Dekumenius und Theophylakt, welche diese Erklärung anführen (der Letztere dieselbe anderen vorziehend), auf verschiedene Weise näher angeben; Dekumen.: . . ἀπὸ μεταφορᾶς τῶν προβάτων τῶν ἐκ τοῦ τετραχλήλου ἡρτημένων καὶ γεγυμνωμένων τῆς δορᾶς. Theophyl.: λέξει ἐχρήσατο ἀπὸ μεταφορᾶς τῶν ἐκδερομένων προβάτων. ὥσπερ γὰρ ἐκείνων τετραχλίσσόντων, ἥτοι κατὰ τοῦ τετραχλήλου τὴν μάχαιραν δεξαμένων, μετὰ τὸ καθελκυσθῆναι τὸ δέρμα πάντα καὶ τὰ ἔνδον ἐκκαλύπτεται, οὕτω καὶ τῷ θεῷ πάντα δῆλα. Ganz anders faßt den Sinn Theodoret, daß wir nämlich den göttlichen Urtheilspruch, da wir die Gerechtigkeit desselben anerkennen mußten, stumm entgegen nehmen würden, gleich wie die Opferthiere wenn sie geschlachtet seien auch stumm dalägen; wobei er in das Verbum gradezu den Begriff des Schlachtens, Tödtens hineinzulegen scheint. Noch anders ist was Dekumenius als zweite Erklärung anführt (und nach ihm Theophyl. erwähnt): τετραχ. ἀντὶ τοῦ κάτω κύντοια καὶ τὸν τετράχλον ἐπικλίνοντα, διὰ τὸ μὴ ἰσχύειν ἀνίστασθαι τῇ δόξῃ ἐκείνῃ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν Ἰησοῦ. In dem Schol. cod. a Matth. werden alle diese patristischen Erklärungen neben einander aufgeführt.

Eine ganz eigenthümliche Worterklärung hat Ludw. Cappellus gegeben. Im Rabbinischen kommt מַעֲרִיב, מַעֲרִיב vor für notus, familiaris, von guten Bekannten und Kunden, und im Arabischen ist عَرَفَ = novit; dieses bringt er in Zusammenhang mit dem Hebräischen אָרַב Nacken, indem er meint, ähnlich sei von τράχηλος als Denominativum τετραχλισμύλος in der Bedeutung: bekannt ausgegangen. Zu dieser Erklärung neigt auch Balckenaer sehr hin; doch hat sie sonst keinen Beifall gefunden, und wird auch wohl keinen weiter finden.

πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος. Dieses wird von den Griechischen Exegeten einstimmig erklärt: dem wir Rechenschaft abzulegen haben von unserm Thun und Lassen. Chrysost.: ἀντὶ τοῦ· αὐτῷ μέλλομεν δοῦναι εὐθύνas τῶν πεπραγμένων. Deakumén.: ἔχομεν δοῦναι εὐθύνas τῶν πεπραγμένων καὶ πρὸς αὐτὸν ἔχομεν τὴν ἀπολογίαν πρὸς ὃν καὶ ὁ λόγος. Theophyl.: αὐτῷ φησι μέλλομεν δοῦναι τοὺς λόγους καὶ τὰς εὐθύνas τῶν πεπραγμένων. Schol. cod. a Matth.: ὁ λόγος] ἡ τῶν εὐθυνῶν ἀπόδοσις. Primasf.: . . ipsi reddituri sumus rationem actuum nostrorum simulque cogitationum et intentionum. Peschito: לְהַבִּיחַ אֲנַחְנוּ לְיְהוָה cui reddituri sunt rationem (oder reddituri sumus nach einer handschriftl. Lesart יְהוָה). Eben so Grassm. Paraph., Limborch, Michaelis, Gramer, Bretschneider, u. a. Andere dagegen fassen es gradezu für: von dem wir hier reden, de quo nobis sermo = περὶ οὗ ἡμῖν ὁ λόγος, vgl. 5, 11; so Luther, a Lapide, Camero, Schlichting, Grotius, Calov, S. Schmidt, Braun, Wolf, Alberti, Elsner, Balckenaer, Schulz, Wahl u. a. Beides kann allenfalls in den Worten liegen, ohne daß man für das Erstere ἀποδοτέος zu suppliren, noch für das Letztere πρὸς ὃν ohne weiteres für περὶ οὗ zu nehmen braucht. Die Worte bedeuten nämlich bloß: gegen den uns die Beziehung, das Ver-

hällniß stattfindet, mit dem wir es zu thun haben. So λόγος μοι πρὸς σε, אֲנִי וְאַתָּה ich habe etwas mit dir zu schaffen 1 Reg. 2, 14. 2 Reg. 9, 5. *Aristides Leuctr. IV* p. 465: ἐμοὶ δὲ καὶ τοῦτο θαύμαστον φαίνεται, εἴ τις τὸ μὲν Θηβαίους μόνους ἀντιπάλους ἡμῖν καταλειφθῆναι δέδιδε, τὸ δὲ πρὸς ἀμφοτέρους ἡμῖν εἶναι τὸν λόγον, οὐδενὸς ἄξιον κρίνει φόβου. *Ib. I* p. 421: ἂν ἐκποδῶν γένωνται Λακεδαιμόνιοι, μετενήρεται λοιπὸν ἐνταῦθα ὁ πόλεμος, καὶ πρὸς ἡμᾶς ἤδη τοῖς Θηβαίοις ὁ λόγος γίγνεται. *Dio Chrysost. XXXI* p. 348 B: ὅπως εἰδῆθ', ὅτι τὸ λοιπὸν ὑμῖν οὐ πρὸς ἐκείνους ἐστὶν ὁ λόγος, ἀλλὰ πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς, καὶ τῶν ἄλλων εἴ τις σωφρονεῖ. *Id. LXXI* p. 629 B: τοὺς μὲν ναύτας . . οὐκ οἴονται καταφρονεῖν αὐτῶν, οὐδὲ εἶναι πρὸς αὐτοὺς οὐδένα ἐκείνοις λόγον, ὅθεν οὐδὲ φροντίζουσι. *Plutarch. Apophth. p.* 176 E: ἔάν με πάλιν λειδορῇτε, πρὸς τοὺς κυρίους ὑμῶν ἔσται μοι λόγος. *Id. de ira cohib. p.* 458 F: μαρτυράμενος, ὅτι πρὸς τοὺς δεσπότας ἔξει τὸν λόγον. S. Wetstein j. d. St. Allenfalls könnten nun unsere Worte wohl bezeichnen: mit dem wir es hier an diesem Orte oder in diesem Briefe überhaupt zu thun haben, von dem wir hier handeln ⁷⁾. Allein offenbar würde bei der Allgemein-

- a) Doch sind die Stellen welche am meisten dafür, zu sprechen scheinen könnten, namentlich *Strabo I* p. 62 B (θαυμάζειν δὲ δεῖ τῶν Αἰγυπτίων καὶ Σύρων, πρὸς οὓς νῦν ἡμῖν ὁ λόγος) und *Plutarch. de sollert. animal. p.* 962 (πρὸς ἣν ὁ λόγος γέγονε, von welcher Tugend wir handeln) nicht ganz beweisend, da an beiden Stellen die Präposition πρὸς wohl nicht unmittelbar mit ὁ λόγος zusammenzunehmen ist, sondern an der letzteren Stelle mit durch das Verbum γέγονε herbeigeführt ist: wozu die Rede gekommen ist, und an der ersteren gleichfalls durch das zu supplirende γίγνεται oder ἔχει, was sich bei dem νῦν leicht ergänzt.

heit des Objectes, zumal wenn wir das Pronomen auf Gott beziehen, diese Auffassung einen sehr unpassenden und unwahrscheinlichen Sinn geben. Ganz anderer Art ist die Stelle Kap. 5, 11, worauf noch Schulz sich beruft als Beweis, daß es hier in diesem Sinne zu nehmen sei. Ohne Zweifel ist es so zu fassen: mit dem wir es zu thun haben, nämlich in unserm ganzen Verhältnisse als Menschen, da Er es ist, dem wir Rechenschaft abzulegen haben von dem Gehorsam und der Treue, womit wir Sein Wort aufgenommen, uns angeeignet und festgehalten haben. Vergl. die gleichfalls schon von Wetstein beigebrachte Stelle des Libanius *Declamat. II p. 20 B*: τοῖς δὲ ἀδίκως ἀπεκτονοῦσι καὶ πρὸς θεοῦς καὶ πρὸς ἀνθρώπους γίνεται ὁ λόγος. Richtig faßt es schon Calvin: . . vertendum erat: cum quo nobis est ratio; cujus orationis hic est sensus, deum esse, qui nobiscum agit, vel cum quo nobis est negotium, ideoque non esse ludendum quasi cum homine mortali, sed quoties verbum ejus nobis proponitur, contremiscendum esse, quia nihil ipsum lateat. Eben so erklären Beza, Brochmann, Bengel, Semler, Morus, Ch. F. Schmid, Storr, Lözner, Abresch, (auch de Rhoer. Fer. Daventr. p. 244 u. ad Porphy. p. 261) Dindorf, Böhm, Ruinöl, Klee. So auch die Englische Uebersetzung: with whom we have to do.

Berichtigungen.

- Seite 68 3. 5. v. o. l. der sparsamere Gebrauch.
 — 80 3. 5. 2. 1 v. u. l. ὑψηλοῖς.
 — 184 Anm. 3. 4 v. u. l. Dichters st. Dieners.
 — 486 B. 2 im Griech. Texte l. συγκεχεραμένους.
 — 487 3. 17 v. u. l. ποβηθῶμεν.

BS

2775

D5

v.2,pt.1

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

226538

